汉译世界学术名著丛书

形而上学

〔古希腊〕亚里士多德 著



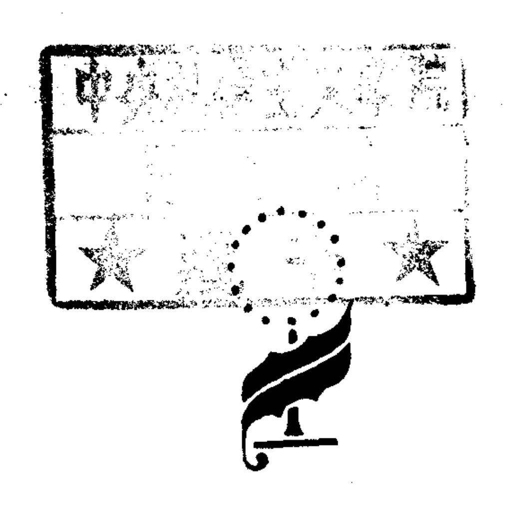
汉译世界学术名著丛书

形而上学

〔古希腊〕亚里士多德 著

吴寿彭 译





商务印书馆

1995年·北京

汉译世界学术名著丛书

形　而　上　学

〔古希腊〕亚里士多德著

吴寿彭译

商　务　印　书　馆　出　版

（北京王府井大街36号　邮政编码100710）

新华书店总店北京发行所发行

民　族　印　刷　厂　印　刷

ISBN 7-100-01136-1/B·153

1959年12月第1版　　开本 850×1168 1/32

1995年3月北京第8次印刷　　字数 318千

印数 12 000册　　印张 11 7/8 插页 4

（60克纸本）定价：10.70元

汉译世界学术名著丛书

出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981年1月

目　录

形 而 上 学

卷（A）一①

章 一

980a 求知是人类的本性。我們乐于使用我們的感觉就是一个說25 明；卽使幷无实用，人們总爱好感觉，而在諸感觉中，尤重視觉。无論我們將有所作为，或竟是无所作为，較之其它感觉，我們都特爱观看。理由是：能使我們識知事物，幷显明事物之間的許多差别，此于五官之中，以得于視觉者为多。②

980b 动物在本性上賦有感觉的官能，有些动物从感觉产生記忆，有些則不产生記忆。这样，前者就比那些不能記忆的更明敏而适宜于学习。那些不能听声音的，虽也明敏，可是不能受教誨：譬如蜜蜂，及其它相似的种屬；除記忆以外，又具备听觉的那些动物，就可加以教誨。

25 除了人类，动物凭現象与記忆而生活着，很少相关联的經驗；但人类还凭技术与理智而生活。現在，人从記忆积累經驗；同一事981a 物的屡次記忆最后产生这一經驗的潛能。經驗很象知識与技术，

---

①本卷首章簡述人类由感覚，記忆，經驗，积累智慧以建立理論学术，而哲学尤为宝貴。次章列敍自然研究中所識万有之常态与变化，綜为四因；遂撮举希臘先哲各家之說，略論其得失。995b5、1059a18，等所称“导言”（ἐν τοῖς πεφροιμιασμένοις）正当指此卷各章。一般詮疏家如耶格尔（Jaeger, W.）罗斯（Ross, W.）等以卷A第九章与卷M第四第五章相对勘，推論此卷当系亚氏初离柏拉图学院后，在亚索（Assos）时所著录，故行文語气仍自儕于柏拉图学派之列。本書边註頁数行数系照亚氏全集希文本頁行数編录，索引卽凭此碼制訂。

②希臘学者一向認为視覚是五官中特重的一官，下文言及感覚时，往往單举視覚。

5 但实际是人类由經驗得到知識与技术；浦罗說：“經驗造就技术，无經驗就凭机遇”①。从經驗所得許多要点使人产生对一类事物的普遍判断，而技术就由此兴起。作成这样一个判断：加里亞沾染过这种病，于他有益，苏格拉底与其他許多病例也如此，这是經驗；但
10 作成这样一个判断：所有具备某一类型体質的人沾染过这种病，例如粘液質的或胆液質②的人因病发燒，都于他有益，——这是技术。

在業务上看，似乎經驗并不低于技术，甚至于有經驗的人較之
15 有理論而无經驗的人更为成功。理由是：經驗为个別知識，技术为普遍知識，而業务与生产都是有关个别事物的；因为医师并不为“人”治病，他只为“加里亞”或“苏格拉底”或其他各有姓名的治病，
20 而这些恰巧都是“人”。倘有理論而无經驗，認識普遍事理而不知其中所涵个别事物，这样的医师常是治不好病的；因为他所要診治
25 的恰眞是些“个别的人”。我們認为知識与理解屬于技术，不屬于經驗，我們認为技术家較之經驗家更聪明（智慧由普遍認識产生，不从个别認識得来）③；前者知其原因，后者則不知。凭經驗的，知
30 事物之所然而不知其所以然，技术家則兼知其所以然之故。我們也認为每一行業中的大匠师应更受尊敬，他們比之一般工匠知道
981b 得更眞切，也更聪明，他們知道自己一举足一投手的原因（我們認为一般工匠凭习慣而动作，——与非生物的动作相似，如火之燃燒——趁着自然趋向，进行各自的机能活动，对于自己的动作是不
5 知其所以然的）；所以我們說他們較聪明，并不是因为他們敏于动作而是因为他們具有理論，懂得原因。一般說来，这可算是人們有

---

①語見柏拉图：“乔治亞篇”（Plato：“Georgias” 448C, 462 BC）。τέχνη（技术，音譯：德赫尼）与τύχην（机会或运道，音譯：托赫尼）原文声韻相切近，譯文不能声义并达。

②古希臘生理学及医学將人分別为四种体質：粘液質，血液質，胆黃質，胆黑質。因其体質不同，感疾与治病均不同。粘液質者其人恬靜，性迟緩，胆液質者其人胃弱、易怒。

③括弧內語句很象是早期希臘詮疏家所作註釋，而其后混入正文的。以下各例仿此。

无理論的标記，知其所以然者能教授他人，不知其所以然者不能执教；所以，与經驗相比較，技术才是眞知識；技术家能教人，只凭經驗的人則不能。

10 又，我們不以官能的感覚为智慧；当然这些給我們以个别事物的最重要認識。但官感总不能告訴我們任何事物所以然之故——例如火何为而热；他們只說火是热的。

当初，誰发明了超越世人官能的任何技术，就为世人所称羡；15 这不仅因为这些发明有实用价值，世人所欽佩的正在他較别人敏慧而优胜。迨技术发明日漸增多，有些丰富了生活必需品，有些則增加了人类的娛乐；后一类发明家又自然地被認为較前一类更敏 20 慧，因为这些知識不以实用为目的。在所有这些发明相繼建立以后，又出現了既不为生活所必需，也不以人世快乐为目的的一些知識，这些知識最先出現于人們开始有閒暇的地方。① 数学所以先兴于埃及，就因为那里的僧侣阶級特許有閒暇。

25 我們在"倫理学"中② 曾已講过技术与知識与各种官感的分别；这里所要討論的主題是大家用来闡释事物的原因与原理的所謂智慧；因此，如上所述，有經驗的人較之只有些官感的人为富于 30 智慧，技术家又較之經驗家，大匠师又較之工匠为富于智慧，而理論部門的知識比之生产部門更应是較高的智慧。这样，明显地，智 982a 慧就是有关某些原理与原因的知識。

章 二

5 因为我們正在寻求这門知識，我們必須研究"智慧"〈索非亞〉是那一类原因与原理的知識。如果注意到我們对于"哲人"的詮

---

①閒暇产生理論学术这一节，希臘詮疏家亚历山大(Alexander Aphrodisiensis)与阿斯克来比(Asclepius)等註释甚詳。几何等学皆先兴于埃及。

②参看"倫理学" 1139b14—1141b8.（凡涉及亚氏本人其它著作者，举書名不再举作者名。以下倣此)。

释，这便可有較明白的答案。我們先假定：哲人知道一切可知的事
10 物，虽于每一事物的細节未必全知道；誰能懂得众人所难知的事物
我們也称他有智慧（感觉既人人所同有而易得，这就不算智慧）；
又，誰能更擅于并更眞切的教授各門知識之原因，誰也就該是更富
15 于智慧；为这門学术本身而探求的知識总是較之为其应用而探求
的知識更近于智慧，高級学术也較之次級学术更近于智慧；哲人应
該施为，不应被施为，他不应听从他人，智慧較少的人应該听从他。

20　　这些就是我們关于智慧与哲人的詮释。① 这样，博学的特征
必須屬之具备最高級普遍知識的人；因为如有一物不明，就不能說
是普遍。而最普遍的就是人类所最难知的；因为它們离感觉最远。
25 最精确的学术是那些特重基本原理的学术；而所包涵原理愈少的
学术又比那些包涵更多輔加原理的学术为更精确，例如算术与几
何〈度量〉②。研究原因的学术較之不問原因的学术更为有益；只
30 有那些能識万物原因的人能教誨我們。知識与理解的追索，在最
982b 可知事物中，所可获得的也必最多（凡为求知而求知的人，自然选
取最眞实的也就是最可知的知識）；原理与原因是最可知的；明白
了原理与原因，其它一切由此可得明白，若凭次級学术，这就不会
5 搞明白的。凡能得知每一事物所必至的終极者，这些学术必然优于
那些次級学术；这終极目的，个别而論就是一事物的“本善”，一般
10 而論就是全宇宙的“至善”。上述各項均当归于同一学术；这必是一

---

①“智慧”（σοφία）一字出于伊雄語，其要义有三：(1)一般聪明与謹慎，(2)敏于技艺，(3)学問与智慧。其后在学术方面分别了小巧与大智，遂以此字專主大智。其初尝以σοφός（智人）尊称毕达哥拉斯。迨詭辯者濫用机巧小慧，为人所鄙薄，遂另以φιλόσοφος（爱智者[哲学家]）别于σοφιστής（詭辯家[智者]），以φιλοσοφία（哲学）别于σοφ στική（詭辯术[智术]）[参看亚历山大詮疏，見于白朗第(Brandis)輯詮疏525以下各页]。

②Γεωμετρια，“度量学”。中国将埃及希臘量地之法，据欧几里得拉丁本而譯为“几何”，始于明末利瑪竇与徐光启、李之藻时，沿用已三百余年。本書亦沿此譯名。

門研究原理与原因的学术；所謂"善"亦即"終极"，本为諸因之一。

就从早期哲学家的历史来看，也可以明白，这类学术不是一門制造学术。古今来人們开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊

15 異；他們先是惊異于种种迷惑的現象，逐漸积累一点一滴的解释，对一些較重大的問題，例如日月与星的运行以及宇宙之創生，作成說明。一个有所迷惑与惊異的人，每自愧愚蠢（因此神話所編录的全是怪異，凡爱好神話的人也是爱好智慧的人）①；他們探索哲理

20 只是为想脫出愚蠢，显然，他們为求知而从事学术，并无任何实用的目的。这个可由事实为之証明：这类学术研究的开始，都在人生的必需品以及使人快乐安适的种种事物几乎全都获得了以后。这样，显然，我們不为任何其它利益而找寻智慧；只因人本自由，为自

25 己的生存而生存，不为别人的生存而生存，所以我們認取哲学为唯一的自由学术而深加探索，这正是为学术自身而成立的唯一学术。

要获得这样的知識也許是超乎人类的能力；从許多方面想，人

30 类的本性是在縲絏之中②。照雪蒙尼得③的話，"自然的秘密只許神知道"，人类应安分于人間的知識，不宜上窥天机。如詩人之語

983a 良有不謬，則神祇亦复怀妬，是故人之以此智慧（洩漏天机）胜者，輒遭遇不幸。然神祇未必妬（古諺有云：詩人多謊）④，而且人間也沒有較这一門更为光荣的学术。因为最神圣的学术也是最光荣的，

5 这学术必然在两方面均屬神圣。于神最合适的学术正应是一門神圣的学术，任何討論神圣事物的学术也必是神圣的；而哲学确正如

---

①神話为哲学先启；亚里士多德时混用"哲学"与"神学"兩詞。至公元后第一世紀，柏里尼（Pliny）犹别称"非洛索非亚"（哲学）为"非洛米蔚亚"（神話学）。

②亚蒙尼（Ammonius，盛年約公元485）解釋：人类多欲，形役于日常所需，成为自己生活的奴隶，因此不复能寻求理智。

③雪蒙尼得（Simonides，公元前556–468）启奥人。可参看希勒（Hiller）編"殘篇"3。

④語出苏倫（Solon），見希勒編"殘篇"26，又賴次与希那特溫合編"希臘古諺"（Leutsch und Schneidewin, Paroemiographi Graeci）卷一，371。

10 此:(1)神原被認为是万物的原因,也被認为是世間第一原理。(2)这样的一門学术或則是神所独有;或則是神能超乎人类而所知独多。所有其它学术,較之哲学确为更切实用,但任何学术均不比哲学为更佳。

可是,在某一含义上,修习这一門学术的結果恰与我們上述探15 索的初意相反。所有的人都从对万象的惊異为开端,如傀儡自行,如冬至与夏至,如"正方形的对角綫不能用边来計量"① 等;說是世上有一事物,即便引用最小的單位还是不能加以計量,这对于所有未明其故的人正是可惊異的。然而实际恰正相反,依照古諺所謂20 "再思为得"②,人能明事物之故,而后不为事物所惑;对于一个几何学者,如果对角綫成为可計量的,那才是世間怪事。

这里已陈述了我們所探索的学术是何性質,以及全部研究所必須达到的是何标准。

章 三

25 显然,我們应須求取原因的知識,因为我們只能在認明一事物的基本原因后才能說知道了这事物。原因則可分为四項而予以列举。其一为本体亦即怎是③,("为什么"旣旨在求得界說最后或最初的一个"为什么",这就指明了一个原因与原理)〈本因〉;另一30 是物質④ 或底层〈物因〉;其三为动变⑤ 的来源〈动因〉;其四相反

---

①*Tὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν* 此短語直譯为"直徑的不可計量性"。a 边之正方形,其对角綫長为$\sqrt{2}a$,故云虽用最小單位也不能計量。

②参考"希臘古諺"卷一,62, 234,又卷二,357。

③*οὐσία* 出于动字"是",轉成"本体"、"財产"、"实物"、"性能"等义。玆譯"本体"。*τὸ τί ἦν εἶναι* 事物之所以成是者,玆譯"怎是"。

④*ὕλη* 原义为(1)树木,(2)多数为树林,(3)引伸其义为木材,(4)繼續衍生之字义为制造用的材料,(5)最后轉成一般物質。須注意亞氏常引用此字代表一切事物之底层(*ὑποκείμενος*),較吾人习用之"物質"一詞其义尤广。

⑤*κίνησις* 原义为"运动",即近代"动力学"(kinetics)一詞所本。亞氏用此字每包括变化之义在内,因此本譯文中有时譯为"动变",有时譯为"运动"。

于动变者，为目的与本善，因为这是一切創生与动变的終极①〈极
983b 因〉。我們曾已在"物学"② 中充分地研究了这些原因，現在讓我們
喚起曾經攻研"眞理"而論証"实是"的諸先哲，为我們学习的一助。
他們也談到某些原理与原因；懂得他們的观点，这于我們今日的探
5 索自屬有益，而由那些旧說进而求取新解，或可借以辨明我們所持
的理論确当无誤。

初期哲学家大都認为万物唯一的原理就在物質本性。万物始
所从来，与其終所从入者，其屬性变化不已，而本体常如，他們因而
10 称之为元素，并以元素为万物原理。所以他們認为万物成坏，实无
成坏，这一类实是毕竟万古常在；譬如我們說苏格拉底美而文明，
其所为美与文明者，可先有而后失，并不常在，然苏格拉底則常在。
15 正复如此他們就說事物或生或灭而实无生灭；因为那些組成一切
事物的实是——无論为一〈元素〉或为若干〈元素〉——在万物成坏
中，依然如故。

可是他們对于这些原理的性質与項目，所想并不一致。这类
20 学說的創始者泰勒斯說"水为万物之原"（为此故，他宣称大地是安
置在水上的），大概他从这些事实得其命意：如一切种籽皆滋生于
潤湿，一切事物皆营养于潤湿，而水实为潤湿之源。他也可以从这
25 样的事实得其命意：如由湿生热，更由湿来保持热度的現象（凡所
从来的事由就是万物的原理）。

有些人③ 認为去今甚久的古哲，他們在編成諸神的記載中，也

---

① ἐλος 义为終极。

②四因見"物学"（或"物理"）卷二章三章七；又見"解析后編"卷二章十一。亚氏称为 φυσική 的一部分論文，包括宇宙万物，涉及物理、化学、天文地理、生物等，較近代所称"物理学"为广。本譯文或作"物学"，或作"自然哲学"。

③似指柏拉图；参看"克拉替盧"（Cratylus）402 B，"色埃德托"（Theaetetus）152E，180C，D 中。

有类此的宇宙观念；他們以海神奥启安与德修斯为創世的父母，①

30 而敍述諸神往往指水为誓，并假之名号曰“斯德赫”②。事物最古老的最受尊敬，而凡为大家所指誓的又应当是最神圣的事物。这

984a 种关于自然的解釋，究从远古何时起始，殊难論定，但我們可以确言泰勒斯曾这样的指陈了世界第一原因。一般都不以希波③之列入这一学派为合宜，因为希波的思想是瑣碎的。

5 阿那克西米尼与第欧根尼論为气先于水，气实万物原始的基体；而梅大邦丁的希巴索和爱非斯的赫拉克利特则以火为先，恩培多克勒主于四元素并为物始，（以土加于上述三者），他說四元素

10 或聚或散，或增或减，以成万物的形形色色，而它們本身则出于一，入于一，古今一如，常存不变。④

克拉左美奈的阿那克薩哥拉，虽較恩培多克勒年長，为学则后于恩氏，其言曰原理为数无穷（非一非四）；他認为万物各以其組成

15 部分之聚散为生灭，万物皆如水火，水火各由“相似的微分”所积成，故生灭只是許多微分的聚散，而各各微分則永恆存在。⑤

---

①見荷馬“伊里埃”(Homer, Iliad)卷十四，201, 246。奥启安为海洋之神，德修斯海洋女神。

②同上，卷二，755，卷十四，271，卷十五，370。希臘神話中地獄有河，曰“斯德赫”（Στὺξ，从动字 στυγέω [恨]衍成，故可意譯为“恨水”）。又泰勒斯以“水为物質之最古老原始者”。

③参看“灵魂論”405b 2。希波，傳为毕达哥拉斯弟子，或列于自然学派，彼亦有水为物原之說。

④参考第尔士(Diels)編：“先苏格拉底諸哲殘篇”（以下簡称“先苏格拉底”或“残篇”）17。又苔納脫(Burnet)“早期希臘哲学”108—109頁。

此节所述希臘旧說以水、气、火、土为四元素，即印度婆罗門古教所举“四大”，中国初期佛学翻譯，作“地、水、风、火”。希臘学者以四大为实体。与印度佛教断言“四大皆空”者不同。与中国五行相比，希臘人因金屬可熔为液体，併入水元素中；又将木入火元素中；而另立了气（即风）这一行。

⑤参看第尔士編“殘篇”4。又“說天”302a 28。及“成坏論”314a 24。均涉及阿那克薩哥拉之說。其义試以毛髮为例：一毛髮应为許多微分之毛髮生聚而成，其消灭也仍解散为許多微分毛髮；迨另一生物攝取諸微分，便又成一新毛髮。参看本書1056b 28—30, 1063b28.

从这些事实說来，人們將謂万物的唯一原因就只是物質；但学术进步，大家开拓了新境界，他們不得不对这些主題再作研究。就 20 算万物眞由一元素或几元素（物質）演变生灭而成宇宙万有，可是試問生灭何由而起，其故何在？这物質“底层”本身不能使自己演变；木材与青銅都不能自变，木材不能自成床，青銅不能自造象，这 25 演变的原因只能求之于另一事物。找寻这个，就是找寻我們所說的第二原因①——动因。那些初作这类探索的人們，說宇宙“底层”出于一因，② 頗为自得；有些人則虽已由这第二原因引起考虑，30 而却又象未能找到，而仍还执持于全宇宙在成坏論上是一个不变 984b 的“元一”；于其它演化而論，亦复如此。③（这种原始信念为初期哲学家共通的思想）。这就是他們所特有的观点。凡尊主宇宙为元一的人們，除了巴門尼德以外，都未能找到这另一类原因，巴門 5 尼德亦仅說在某种含义上，原因不只一，可有二。④ 但那些主于多元素的人⑤ 比較可能涉及这第二原因，他們于冷热，于土水，均一例的作为元素；他們就認为火是能动的，而水、土等則列于被动类中。

卽便在杂說繁兴的时代，人們就已覺得这些思想还未足闡明 10 万物的創生，为了眞理还得再探索我們上述的其次一項原因。事物在方生方存之际，或达其善，或成其美，总不能逕指如火如土以及其它类此之元素为使那些事物成其善美之原因，宇宙也不曾照这些思想家的想法而演化；若說或善或美，并无所因，而只是些自发

---

①亞氏常將动因列为第三原因。这里因跟着上文述各家所主物因，列为第二。

②指米利都自然学派泰勒斯（Thales，約公元前624—547），阿那克西米尼（Anaximenes，約公元前585—525）与赫拉克利特（Heraclitus，約公元前530—470）。

③指埃利亞学派（Eleatics）巴門尼德（Parmenides）等。

④参看第尔士編“殘篇”8。

⑤似指恩培多克勒（Empedocles，約公元前490—430）。

15 与偶然景象，这也不似真理。于是有人起来說，这由于"理性"①——在动物中是这样，在全宇宙也一样。万物的秩序与安排皆出于这个原因，这么，他比他前人的虛談确乎較为明朗。我們知道这明朗的主張出于阿那克薩哥拉，但据說克拉左美奈的赫尔摩底謨② 更早发表过这种主張。这主張說明了这一原理：事物所由成

20 其善美的原因，正是事物所由始其动变的原因。

章 四

人們或可推想希薾特，或其他如巴門尼德，是第一个找寻"情欲"这样一事物为現存万物的一个原理：因为希薾特在敍述宇宙創

25 生时这样說：——

"爱神是她計划成功的第一个神祇"。③

希薾特又說：——

"最初是混沌

其次是寬胸的大地，……

在諸神中爱神位在前列"。④

30 这暗示在現存万物中最先必須有一个引致动变的原因，而后事物得以結集。这些思想家們誰先提出这个道理，讓我們以后再

985 a 加考定⑤。但大家可以看到自然間种种形式往往包涵着相对的性質——不仅有齐整与美丽，还有杂乱与丑陋，而坏的事物常多于好的，不漂亮的常多于漂亮的，——于是另一个思想家引进了"友"与"斗"作为这兩系列不同素質的各别原因。我們倘跟踪恩培多克

---

①指阿那克薩哥拉(Anaxagoras)；参看"殘篇"12。又参看柏拉图"斐多"(Phaedo) 97B, 98B。νοῦς 之俗用字义，泛指心、意志、理、知等。阿那克薩哥拉所引用此字或譯为"天心"，或"自然之心"(mind of nature)，兹譯作"理性"。

②赫尔摩底謨(Hermotimus)生卒年月不詳，傳为毕达哥拉斯(Pythagoras)師傅。

③見于"殘篇"13。"她"当指亚芙洛第忒(Aphrodite，金星，据辛伯里丘[Simplicius]，盛年約公元 533 年)。希薾特(Hesiod)，盛年約公元前 776 年。

④見希薾特"原神"(Theogony) 116—120。

⑤后文未見此"考定"。

5 勒[1] 的观点，了彻其嗫嚅的詞意，照他的实义来解释事物，则我们当可确言友〈爱〉为众善之因，而斗〈憎〉乃众惡之因。这样，我们若說恩培多克勒提出了（或是第一个提出了）“众善出于本善，众惡
10 出于本惡”的善惡二因为世間第一原理，当不为误。

我們在“論自然”[2] 中所曾辨明的四因之二，——物因与动因——这些思想家虽已有所領会，却还是阴晦而不透彻的；那些論辯象未經訓練的拳术家之行动，他們繞轉对手的周遭，有时出击，
15 也表現了好身手，但总不能算高明的拳术，这些思想家也与此相似，于他們自己所說的道理未必洞熟；因为，他們一般并不引用，或者只在有限的范圍內引用，自己所說的原因。阿那克薩哥拉引用了“理性”作为創世的机括[3]，可是他平常总不用理性而用别的
20 原因来解答問題，只在辞穷語尽，无可奈何的时候，他才提示“理性”。[4] 恩培多克勒于自己所主張的原因，虽或引用稍广，亦不充分，而且在引用时也不能免于牴牾。至少，他曾在好些地方將“友”
25 用作事物离散的原因，將“斗”用作事物結合的原因。如說宇宙万物由憎斗而解体，还原为各个元素，那么从另一方面看来，火即由此而重复集結在一起了，其它元素亦然；它們倘又因友爱而重聚为万物时，那几个元素集团該又分散到各物中去了。
30 与他的前人比較，恩培多克勒該是第一个將动因分为相異而相对的兩个来源。他也是第一个主于物質元素有四；可是他实际
985b 上，往往將四元素当作兩元素，把火列在一边，土、气、水作为同类性

---

①“物学”卷四中亦述及恩培多克勒的兩仪思想。参看第尔士編“残篇”17, 25。恩培多克勒之“友爱”（$\varphi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$）異于上文希蕭特所举“情爱”（$\check{e}\rho\omega s$），而与柏拉图“会語”所暢論之“友爱”相同，兼有仁爱、情爱、友爱之意。

②“論自然”即“物学”，指卷二章三与七。

③“芳倫丁 A 抄本”（Laurentian MSS.）多一短語，引悲剧中常出現天神以扭轉剧情或解决艰难。貝刻尔本未有此短語。

④参看柏拉图“斐多”98BC，“法律”967B–D。

质，列在相反的一边。我們可以在研究他的詩句[①]时，看到他这些意緒。这一位哲学家所講的原理就是这样，其数則或为四或为二。

留基伯与他的同門德謨克利特以“空”与“实”为元素，他們举“实”为“是”，举“空”为“无是”；他們并謂是既不离于无是，故当空不逾实，实不逾空；[②]他們以此为万有的物因。那些以万物出于同一底层物質的变化的人認为“疎”与“密”为变化之本，他們同样認为在元素上的諸差異[③]引致其它各种的質变。他們說这些差異有三：形狀，秩序，位置。他們說一切“实是”只因韻律，接触[④]，与趋向三者之異遂成千差万别；韻律卽形狀，接触卽秩序，趋向卽位置；例如 A 与 N 形狀相異，AN 与 NA 秩序相異，Z 与 N 位置相異。至于动变的問題——事物从何而生动变？如何以成动变？——这些思想家，和其他的人一样，疎懶地略去了。

关于这兩因，早期哲学家的研究似乎就发展到这里。

章 五

在这些哲学家以前及同时，素以数学領先的所謂毕达哥拉斯学派不但促进了数学研究，而且是沉浸在数学之中的，他們認为“数”乃万物之原。在自然諸原理中第一是“数”理，他們見到許多事物的生成与存在，与其归之于火，或土或水，毋宁归之于数。数値之变可以成“道义”，可以成“魂魄”，可以成“理性”，可以成“机会”——相似地，万物皆可以数来說明。[⑤]他們又見到了音律的变

---

①参看“殘篇”62。

②留基伯(Leucippus, 盛年約公元前 460)与德謨克利特(Democritus,約公元前 460—370)之空实論大意如此：如一立体六面，六面内为实，其外为空，然吾人試想其以空圍实耶，以实圍空耶，面内为空耶，面外为空耶，亞氏于留基伯及德謨克利特原子理論在“成坏論”卷一，“說天”卷一、卷三，“物学”卷八一再涉及。

③“諸差異”(τὰς διαφοράς)系指各元素中“原子”(ἄτομα)形狀、秩序与位置之差異。

④διαθιγῇ，亞斯克来比註釋謂非雅典文，为德謨克利特的阿布德拉(Abdera)方言，义为“相互触及”。

⑤亞历山大詮疏：毕达哥拉斯学派以四为二之乘方，取其方意为“道义”之値。灵魂或理性，其数为一。“机会”之数为七。又可参看第尔士編“殘篇”，卷一，303，15—19。

化与比例可由数来計算，——因此，他們想到自然间万物似乎莫不可由数范成，数遂为自然間的第一义；他們認为数的要素即万物的要素，而全宇宙也是一数，并应是一个乐調。他們將事物之可以数与音律为表征者收集起来，加以編排，使宇宙的各部分符合于一个完整秩序；在那里发現有罅隙，他們就为之补綴，俾能自圓其說。例如10被認为是数之全終，宇宙的全数亦应为10，天体之总数亦应为10，但可見的天体却只有9个，于是他們造为“对地”——第十个天体——来凑足成数。① 我們曾在別篇② 更詳明地討論过这些問題。

我們重温这些思想家的目的是想看一看他們所举諸原理与我們所說諸原因或有所符合。这些思想家，明显地，認为数就是宇宙万有之物質，其变化其常态皆出于数；而数的要素則为“奇”“偶”，奇数有限，偶数无限；“元一”衍于奇偶（元一可为奇，亦可成偶），③ 而列数出于元一；如前所述，全宇宙为数的一个系列。

这学派中另有些人④ 說原理有十，分成兩系列⑤：

---

①“只有九个天体”謂日，月，五星，地球，及恒星天。“对地”（ἀντίχθονα）为毕达哥拉斯学派所想象之另一天体，繞宇宙中心之火而旋轉，与地球相背向，以为地球之平衡。

②除本書卷N末章等外，亚氏曾專論毕达哥拉斯数理者，有“說天”卷二，章十三。又亚氏“殘篇”中1513a 40—b20亦为評論毕达哥拉斯学派之牘語。“別篇”或指失傳之專篇“論毕达哥拉斯教义”（Περὶ τῆς τῶν Πυθαγορείων δόξης）。

③亚历山大、色烏·斯米尔奴（Alexander, Theo Smyrnaeus）解为奇数加一則成偶，偶数加一則成奇。希司（Heath）：“亚氏著作中之数理”解为單双者一与一一，皆出于一。

④策勒（Zeller）考証此对成行列出于菲絡賴烏（Philolaus）。

⑤τὰς συστοιχίαν λεγομένας，“行列”或“配列”，在本書屡見。（甲）卷A，986a23及卷N，1093b12，用以指陈毕达哥拉斯学派之事物分类，配成兩列，一善一惡。（乙）另見于卷Γ，1004b27。卷K，1066a15，卷Λ，1072a 31，所指兩列，一为可知物，一为闕失（不可知物）。（丙）另見卷I，1054b35，1058a 13者，蓋以指科屬同異之行列。1054b 29 σχῆμα τῆς κατηγορίας，“云謂諸格”，在卷Δ，1016b 33中曾謂与科屬共同外延者，似与συστοιχία τῆς κατηγορίας范疇行列相符。卷Δ，1024b 12—16所述“科屬”之一义蓋与范疇相同。

25

有限	奇	一	右	男	靜	直	明	善	正
无限	偶	众	左	女	动	曲	暗	惡	斜

阿尔克迈恩①似乎也曾有同样的想法，或是他得之于那些人，

30 或是那些人得之于他；总之他們的学說相似，他說人事輒不單行，世道时見双致，例如白与黑，甘与苦，善与惡，大与小。但他的“对成”与毕达哥拉斯学派又稍有不同，他的对成隨手可以拈来，不象

986b 毕达哥拉斯学派有肯定的数目与內容。

从这兩学派，我們得知“对成”为事物之原理；至于对成的节目則我們应向各个学派分别請教。可是这些原理怎样能与我們所述

5 諸因相貫通，則他們并未說明；似乎他們將这些要素归屬于物質；照他們所說，凭此类要素为內含成分就可以組合而范造本体。

从这些旧說，我們已可充分認取古人所云“自然为多元素所

10 成”的真义；但也有些人把“宇宙拟为一个实是”，②他們〈主一論者〉立說有高卑，而各家所說与自然实际現象相符合的程度也不同。我們在这里研究自然諸因时，当不能詳論他們的观点，他們所說实是之为一，并不以“一”創造“实是”，这与有些自然哲学家既以

15 实是为一而又把一当作物質来創造实是者有異，他們立說不同于那些人；自然哲学家附加有“变”，他們則說“宇宙不变”。我們現在的研究，只作簡要的介紹就够了：巴門尼德之所謂一者似乎只是“一于定义”③而已；梅里苏則“一于物質”，因此巴氏謂一有限，而

20 梅氏謂一无限④齐諾芬尼(据說他是巴氏老师)原是一元論的創始

---

①罗斯(W. D. Ross)校印本删去 ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ (在毕达哥拉斯之晚年时代…)。阿尔克迈恩(Alcmaeon)克罗頓人，为毕达哥拉斯初从弟子。

②埃利亞学派一元論，詳看亞氏“齐諾芬尼，梅里苏，乔治亞三家学术論”。

③τὸν λόγος ἑνὸς 或譯作“一于命意”。参看“物学”187 a 1 行，巴門尼德語为 πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει (倘实是之命意为一，則一切現存事物必为一)。可参看第尔士編“殘篇”8。埃利亞之“一”常具有“全”之义。

④参看“物学”185a 32—b3；207a15—17。梅里苏(Melissus)，薩摩島人，有名海軍將領，为一元論派。

人，于此并沒有明确的論述，那后起兩家的宗旨似乎他也并未深知，可是論及全宇宙时，他說“一于神”①。我們現在于略嫌疎闊的
25 齐諾芬尼与梅里苏兩家存而不論；惟巴門尼德在好多方面頗有精义。他宣称“是以外便无非是”，存在之为存在者必一，这就不会有
30 不存在者存在（这些我們已在“物学”中說得較为詳明）；②但在見到我們官感世界非一的現象与他“自然之定义必一”的主張有所扞格时，他又提出了兩因兩理，名之曰热与冷，即火与地；于此兩者，
987a 他把热归屬于“是”冷归屬于“非是”。

从現在与我們列座共論的这些古哲处，我們已获益匪淺了。这些古哲，一部分以物質为世間第一原理，如水如火，以及类此者皆屬实体；这部分人或謂实体只一，或謂非止一种，至于其意專主
5 物質則大家相同。另一部分人則于物因之外又举出了动因；这部分人或謂动因只一，或謂动因有二。

10 于是，直到③意大利学派以及此后的学派止，哲学家們对这些問題的討論还是晦澀的，只是实际上他們也引用了兩因——兩因之一是动变的来源。这来源或一或二。但毕达哥拉斯学派也曾說到世間具有兩理的意思，又輔加了他們所特有的道理，認为有限与
15 无限④不是火或地或类此諸元素之屬性，“无限”与“元一”正是他們所謂事物之本体：这就是“数”成为万物之本体的根据。他們就这样說明这一問題；他們开始說明事物之怎是而为之制訂定义，但

①埃利亞学派的神祇观念，托馬斯·阿奎那（T. Aquinas 1225?—1274）詮疏言之特詳。

②見“物学”卷一，章二、三、四；卷三，章九，又参考本書卷N，1089a 3。

③μέχρι 一向联系时代作解；〈自古代各学派〉“直到”意大利学派，即毕达哥拉斯学派为止。阿微勒斯（Averroes）就是这样詮釋的。但上文已講到恩培多克勒，其年代后于毕达哥拉斯。毕达哥拉斯，薩摩斯人（約公元前580—500，曾于意大利塔倫頓授徒；故近人或將 μέχρι 別作联系地点解，意即〈自希臘〉“直到”意大利为止。

④τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον，“有限与无限”亦为有定与未定之意。“无限与元一”亦即“无限与有限”。

20 將問題处理得太簡單了。他們所制定义既每嫌肤淺，在思想上也未免草率；他們意謂詮释事物的定义中，其第一項目就可作为事物
25 的本体，犹如人們因为“二”是用来指示“倍”的第一个数目，就將“二”当作“倍”。但“倍”与“二”实在不同；它們倘屬相同，則一物便可成为多物了。——这样引申的結論，他們真也做了出来。① 从这些先哲与其后繼者我們所能学到的有这么多。

章　六

30 　在上列学术諸体系之后，来了柏拉图的哲学，他虽則大体上步趋于这些思想家，却又与意大利学派頗有不同。② 在青年期，他最初与克拉底魯相熟識，因此嫺习了赫拉克利特諸教义（一切可感覺
987b 事物永远在流变之中，对于事物的認識是不可能的），在他晚年还执持着这些观点。苏格拉底正忙着談論倫理問題，他遺忘了作一
5 整体的自然世界，却想在倫理問題中求得普遍眞理；他开始用心于为事物覓取定义。柏拉图接受了他的教誨，但他主張將問題从可感覺事物移到另一类实是上去——因为感性事物既然变动不居，就无可捉摸，那能为之定义，一切通則也不会从这里制出。这另一
10 类事物，他名之曰“意第亞”③〈意式〉ἰδέα，凡可感覺事物皆从于意

---

①“一物可成为多物”謂 4，6，8 等均可算“2”了。其实例如数論派曾以“2”代表“条教”，又以代表“勇敢”。参閱 990b 30 註。

②五章与六章中毕达哥拉斯与柏拉图时代相隔頗远，不能相接。蓋以兩家均論及本体与怎是即事物之本因（或式因），而数与意式〈理念〉又多方面相似，遂連类相及。

③亞里士多德以 ἰδέα 为“意式”〈理念〉，εἶδος 为“通式”；此兩字在柏拉图書中互通互用，并无显著区别。ἰδέα 旧譯“观念”、“概念”、“理型”、或“理念”。其中“理型”頗切原义，“理念”已較为通用。陈康譯柏拉图“巴曼尼得斯篇”（商务 1946 年版）改譯作“相”，并議論旧譯諸失甚詳。其改譯根据是以 ἰδέα，εἶδος 出于动字 εἰδέω（观看），故由視覺为联想而作“相”。但 εἰδέω 本义为“观看”亦为“認識”；而柏拉图引用此字实已脫离官感而專重認識；故旧譯实无大誤。本書中因亞里士多德有时將 ἰδέα 与 εἶδος 兩字分別引用而又具有相联关系，故將其一譯为“意式”，另一譯为“通式”。所引“式”字取义于“老子”“为天下式”一語中“式”字义。亞氏于 εἶδος 一字又有三种用法，其一为同于或类于“理型”之普遍“通式”，其二为个別“形式”，其三为起于差異而形成之类別形式，即“品种”；本書分別以三不同名詞譯此一字。

式，亦复系于意式；許多事物凡同参一意式者，其名亦同。但这"参"字是新鮮的；毕达哥拉斯学派説：事物之存在，"效"于"数"；柏拉图更其名而别为之説曰：事物之存在，"参"于"意式"。至于怎样能对通式或"参"或"效"，他們留給大家去捉摸。

15 他説在可感觉事物与通式以外，还有数理对象①，数理对象具有中間性，它們異于可感觉事物者为常存而不变，異于通式者为每一通式各独成一体，而数理事物则往往許多相似。

通式既为其它一切事物之因，他因而認为通式之要素即一切事物之要素。

20 "大与小"之参于一者，② 由是产生了数，故数之物因为"大与小"，其式因为"一"。他同意毕达哥拉斯学派所説元一是本体，不作其它实是的云謂，也同意他們所説数是一切事物所由成实的原因；但在涉及"无限"时，他不以无限〈无定〉为一个單純原

25 理，而用"大与小"为之構成，并举示有所謂"未定之两"——关于这一点他是特殊的。他認为数离开可感觉事物而独立存在，这也与他們相異，毕达哥拉斯学派認为事物即数。他將一与数从事物分离

30 开来，又引入了通式，这些与毕达哥拉斯学派紛歧之处大抵由于他对事物定义的研究引起的（早期思想家全不运用辯証法③）；他將"一"以外的另一原理，作为"未定之两"，是因为他相信除了素数④

---

①数理对象或譯数理事物，指算术数与几何图形。

②原文 μέθεξιν "τοῦ ἑνὸς" 或作"τὰ εἴδη"（依蔡勒的考証），这就应譯为"参于意式者"。

③参看卷 Γ，章二，1004b17—27。又卷 M，章四，1078b22—27。

④τῶν πρώτων 大多作素数解，但全句不能尽通，故海因兹（Heinze）建議以 περιττῶν 改正 πρώτων。亚历山大原曾詮释 πρώτων 可作奇数解。罗斯英譯本註明此語未尽精确。一与"未定之二"所能制成的数只是二及二的連乘数；参看卷 N，1091a 9—12。柏拉图在"巴門尼德"143C—144A，説明三出于一与二，三以上各数可由二与三之乘积制成。柏拉图原文在"三以上各数"似乎包括了一切数在内，未言明"素数应为例外"。参看 1084a 5 註。

以外，各数均可由“兩”作为可塑材料①，随意制成。

988a 事实并不如此；这不是一个健全的理論。他們使通式只一次創成，而許多事物可由物質制出，然而我們所見到的則是一桌由一物質制成，那制桌的虽只一人，却于每桌各应用了桌式而制出許多5 桌来。牡牝的关系也类此；牝一次受精，一次怀孕，而牡則使許多牝受孕；这些可与那些原理相比拟。

柏拉图对于这些問題就这样主張；照上述各节，显然他只取兩因，本因与物因②。通式为其它一切事物所由成其为事物之怎是，10 而元一則为通式所由成其为通式之怎是〈本因〉；这也明白了，通式之于可感觉事物以及元一之于通式，其所涵拟的底层物質〈物因〉是什么，这就是“大与小”这个“兩”。还有，他也象他的前輩，如恩15 培多克勒与阿那克薩哥拉③一样，分别以善因与惡因配屬于兩項要理。

章　七

我們簡略地重敍了前人所说的原理与实是，以及他們的大旨；我們虽已获益良多，但他們所言原理或原因，在我們的“物学”中④20 都已指明，他們虽各有所涉及，內容还都是浮泛的。有些人以物質为基本原理，而对这些物質又各有不同的观点，有些人主張物質只有一种，有些人則認为不止一种，有些人認为物質具有实体，有些

---

①ἐκμαγεῖον 譯“可塑材料”亦可譯“原模”，原义有如字模以蠟为模而制成。柏拉图“蒂迈欧”50C 曾用此字。“未定之兩”詳見第十三，十四卷。数論或意式数論，以“一”(有限、有定、奇数)为制数之式因；以未定之兩(即未定之“大与小”或某量，亦即无定、无限者)为制数之物因，即材料。譬如一綫在未定时，兩端可作无尽伸縮。迨制定“一”綫段为之标准而在那未定綫上划取若干綫段，此“若干”即成为有定之列数。

②柏拉图“对話”中屡提及动因〈效因〉，例如“詭辯家”265B-D，“蒂迈欧”28 C 以下全节；又屡提及极因，例如“非拉書”20D,53E，“蒂迈欧”29D 以下全节。但亞氏于这些未加重視。

③見上文 984b 15—19，985a 32—b4。

④見“物学”卷二，章三，章七。

25 人则认为是非实体的；如各举其实例，这就是柏拉图所謂“大与小”，意大利学派所謂“无限”，恩培多克勒所謂“四元素”（火，地，水，气），阿那克薩哥拉所謂“相似微分”組成无尽事物。于这种原因，这些，皆各有所見；还有那些人以气为主，以火为主，或以水为 30 主的，以及另一些人，应以某种較火为密，較气犹稀的物質为主（有些人曾說明基本元素应是这样①），他們也各有所領会。

这些思想家只把握了这一个原因；但另外一些人提到了动变的来源，例如有人以友与斗，或理性，或情爱②为基本原理。

35 于“怎是”，或本体实是，沒有人做过清楚的說明。相信通式的 988b 人于此有所暗示；他們不以通式为可感覺事物的物質，不以元一为通式的物質，也不以通式为动变的来源，他們認为一个通式如当它为动变之源，毋宁作为靜持之源，这就使通式成为其它一切事物的 5 怎是而元一則成为通式的怎是。

动作与变化以及运动之所緣起，他們虽則也推求其故，却幷不明認到这应是自然本体中的一因。主于理性，主于友爱的人將这些归之于善类；他們認取动变由此开始，可是他們沒有認見事物之 10 所由生成与存在正为此故。同样，那些人說元一或存在是善，說这是本体的原因，他們幷不說本体正是为了善而生成与存在的。所以他們同时又象知道又象不知道善是事物的一个原因；他們只說 15 事物具有善的屬性，幷未确認善正是那事物成实的极因。

那么，所有这些思想家既不能另出新因，这应該証知我們所陈四因为确当而且无可复加了。凡有所詢求于事物之原因，宜必幷求此四因，或于四因中偏取其某因。讓我們接着考察各家議論的 20 得失以及他們在有关第一原理这問題上各說所可引起的疑难。

---

①参看策尔士“先苏格拉底”第三版，卷一，18.8—21，415.32—416.27。四大元素之外別有“基本元素”，蓋指阿那克西曼德（Anaximander，約610—546）所言“未定元素”（τὸ ἄπειρον）。阿为米利都人，泰勒斯弟子。

②見上文984b 21—31。

章　八

于是，那些人主張宇宙唯一，一唯物質，而物質又專指那些具有量度的实体，他們显然走入多歧的迷途了。 仴管存在着非实体
25 事物，他們却只講实体事物的要素；在陈述事物一般物質現象与其生成灭坏原因时，他們遺棄了动因。 又，他們不談事物的本体，不問其怎是〈本因〉，也是錯的；除了"地"〈土〉以外，輕率地就將單純
30 实体当作第一原理，不复追詢它們——火，水，地，气——如何互相生成，这也是錯的：因为事物或由併合而生成或由析离而生成，这于它們的先天性与后天性是大有区别的。

35 因为（甲）最基本的元素物質应該是由它們的併合来組成最初
989a 的事物的，这种質性应是屬于实体中精細的微粒。 以火为原理的人与这論点最为符合。其他各家所講实体元素的秉賦也与此意相近。至少是这样，凡主張基本元素只一种的人沒有誰會举出"地"
5 为这唯一元素，明显地这因为地的粒子太粗。 其它三元素則各有人为之主張；作为基本元素，有人主于火，有人主于水，有人主于气。（何以他們不象普通人一样主于地土呢？ 俗語云，"万物皆土
10 〈生出于土，灭归于土〉。"希蕭特[①] 說一切实体之中，地最先生成；这意見久已成为最原始而通俗的意見了。）照这微分論点，那些主于地，水，气以及主于某种密于气而疎于水的元素的講法，都不如
15 主于火为正确。 但（乙）若說先于本性的当后于生成，組合物于生成論虽在后，于本性論便应在先，則与我們上面所述的相反者才算正确——那么就应該水先于气，地先于水。

主于一元素为原因的就是这些問題。主于不止一元素者如恩
20 培多克勒，以万物具有四实体的論点，也未能免于疑难；有些問題与我們上面所指的相同，另一些則是由他理論的特点所引出的。

---

①見希蕭特"原神"116，又見本書984b28。

我們常見到实体互生互成，火并不常是火，地也并不常是地（这皆
25 在我們的自然哲学論文中① 講过）；关于动变的原因以及四元素可
否归結于一元素或兩元素这問題，他講得既不明确也不漂亮。照
他的論点冷不生热，热不生冷；这样質变是不可能产生的。如果認
为变化是可以产生的，这就得承認还有某些事物来涵容这些“生
30 成”，还得有一个实是，它能成火亦能成水；这个恩培多克勒是不
承認的。

至于阿那克薩哥拉，人們如果說他曾主張过兩种元素，② 这与
他有些論点是完全符合的；他虽沒有明言这种观念，若有人从他的
言語中指証这种观念，他就必須承認。說宇宙玄始一切事物是混
989b 杂的，这实在荒謬，因为照此說来，在未混杂以前，事物当有他的單
淨形式，而自然又何尝容許任何偶然的事物作偶然混杂；并且照这
观念，諸秉賦与屬性將可由本体析离（因为混杂了的事物应該能够
5 析离）；可是人們如果紧随着他，將他所有的示意都貫串起来，似乎
这又將显見他的思想相当清新。假如一切眞沒有一些可离析的，
那么現存的本体也眞將无可为之申說了。試举例以明吾意，这应
沒有白，沒有黑，沒有灰色，也沒有它色，这就必須是无色；苟謂有
10 色，这必得有諸色之一色。依这論法，相似地，也必須是无味；也沒
有其它的屬性；因为这不能有任何質，任何度量，也不能有任何情
况明确的物类。如其不然，事物就成为有色，或有味，或有可举說
的特殊形态，但因一切事物悉归混杂，这就不可能了；因为这特殊
15 形态必須是已析离了的屬性，但他說除了理性，一切皆混，惟有理
性独淨不混③。从这里，再跟上去，他就得說原理是“一”（“一”是

①“說天”卷三，章七。

②阿那克薩哥拉的兩元素即下文所云“一”与“别”兩者，指“理性”（νοῦς）与“相似微分”（ὁμοιομερῶς）。

③“殘篇”12。

單淨而未混杂的）与“别”，（这“别”的性質就是某些尙未获得确定
20 形式的“未定物”。）他幷未明确表达出自己的思想，但他意向所
指，后起的思想家似乎較他自己更清楚地捉摸到了。

总之，这些思想家所熟习的只是关于生灭与动变的理論；他們
25 就只为这些找寻原理与原因。但人們若开其視野，徧看一切存在
的事物，一切可眼見与不可眼見的事物，而明白地于这兩类事物加
以研究，当会得知我們正該用更多时間来考查什么符合于他們的
观点，而什么又不符合我們目前的探索。

30 毕达哥拉斯学派对原理与元素的想法比之那些自然哲学家較
为奇怪。他們不从可感覺事物追求原理，而他們所研究的数理对
990a 象除了天文事物以外，都是一类无运动的事物。可是他們所討論
与探索的却正是这物質宇宙的諸問題；他們記述“諸天”之創造幷
观察諸天的各部分与其活动和演变；他們使用各項原理与原因来
5 解釋这些現象时，恰又与自然哲学家們所言略同——他們所謂“諸
天”所包涵的事物原也不殊于这物質宇宙的万物。但我們已說
过①他們所提示的原理与原因本可以导向更高境界的实是，这些
原理与原因在自然理論上也不如在那些更高境界中来得适用。可
10 是他們幷沒有告訴我們世上倘只有“有限与无限”和“奇与偶”，动
变如何可能，而沒有动变，生灭又如何可能，或是經行于天宇間的
列宿又如何能照現在的軌跡而行动。

又，人們倘承認空間量度②由这些要素組成，或者就算这些已
經得到証明，我們还得詢問何以有些实体輕，有些則重？从他們所
15 执的前提与所持的議論来判断，他們于可感覺事物与数理对象該
是当作可相通轉的；我推想他們所以不談火或地或类此之实体，就
因他們認为在数理对象之外，于可感覺事物已沒有什么特殊的道

① 989b31—33。

② μέγεθος，空間量度或譯几何量度。量度之于几何犹数之于算术。

理，

20 再者，我們怎样才能將这些信念結合起来，何以数与数的属性是一切存在事物的原因，是自古迄今一切天体現象的原因？何以世界只能按照他們所說的那些数目来組合，不能照其它数目？在某一特殊的区域中，他們安置了“条教”与“机运”，在这稍上或稍下 25 安置“不义”与“分离”或“混合”并“指証”，这些庶事各都是一个数；可是这里各处先已安置有一套由数組成而具有量度的諸实体，——就是这样，抽象的众数与物質世界的众数是相同的数，抑 30 或不相同的兩类数呢？① 柏拉图說这是不相同的；可是他也認为数可以作事物之量度，也可以成为事物的原因，其分别恰是这样，事物本身的数是感覚数；为之原因之数則是理知数。讓我們暫时离开毕达哥拉斯学派；我們所涉及于他們的已够多了。

章 九

990b 至于主張以意式为原因的人，他們为了掌握我們周圍諸事物的原因，先引入了与諸事物为数一样多的形式，好象一个人要点数事物，覚得事物还少，不好点数，等到事物增加了，他才来点数。因 5 为通式实际不少于事物，或是与事物一样多，这些思想家們在对事物試作說明时，从事物越入通式。对于每一事物必須另有一个脫离了本体的“同名实是”，其它各組列也如此，各有一个“以一統多”〈意式〉，不管这些“多”是現世的或超現世的。

再者，我們②所用以証明通式存在的各个方法沒有一个足以 10 令人信服；因为有些論据并不必引出这样的結論，有些則于我們常

---

①毕达哥拉斯学派以“条教”为“三”（另一些殘篇作“二”）。“三”处于宇宙某一区域，这区域中之諸实体均屬“三”，如气亦屬“三”（照敍利安諾[Syrianus]詮疏）。这样，在同一区域（数区）中有些是庶事抽象，有些是物質实体，而所系屬的“数”則相同。

②此章若干节与卷 M，第四章若干节几尽相同。但在此卷中亞氏用第一人称“我們”，自儕于柏拉图意式学派之列。卷 M 中，轉以第三人指称意式論者。

認为无通式的事物上也引出了通式。依照这个原則一切事物归屬多少門学术，这就將有多少类通式；依照这个“以一統多”的論点，①虽是否定，亦將有其通式；依照事物灭坏后，对于此事物的思念并不隨之灭坏这原則，我們又將有已灭坏事物的通式，因为我們留有这些事物的遺象。在某些比較精审的論辯中，有些人又把那些不成为独立級类的事物引到了“关系”的意式，②另有些論辯則引致了“第三人”③。

一般而論，通式諸論点，为了意式的存在消失了事物，实际上我們应更关心于那些事物的存在：因为从那些論点出发，应是数〈2〉为第一，而“兩”却在后，亦卽相关数先于絕对数。④此外，还有其它的結論，人們紧跟着意式思想的展开，总不免要与先所执持的諸原理发生冲突。

又，依据我們所由建立意式的諸假定，不但該有本体的通式，其它許多事物都該有（这些观念不独应用于諸本体，亦应用之于其它，不但有本体的学术，也有其它事物的学术；数以千計的相似諸疑难將跟着发生），但依据通式的主張与事例的要求，假如通式可以被“参与”，这就只应該有本体的意式，因为它們的被“参与”并不是在屬性上被“参与”，而正是“参与”了不可云謂的本体。举例来說明我的意思，譬如一事物参加于“絕对之倍”也就参加了“永恆”，但这是附帶的；因为这“倍”只在屬性上可用永恆作云謂。⑤所以

---

①見于柏拉图“理想国”596A。

②見柏拉图“斐多”74A—77A，“理想国”479A—480A。

③見于柏拉图“巴門尼德”132A，D—133A。其要义謂如果X符合于“人的意式”而确定它是“人”，必須有一个“第三人”，俾在它身上，兩个人格可以合一。参閱本書卷Z 1039a2，以及“詭辯糾謬”178b36—179a10。

④柏拉图以“未定之兩”（ἀόριστος δυὰς）为制数兩原理之一。参看1079a18註釋。

⑤可感覺的成倍之事物并无永恆性。絕对之倍（διπλάσιος αὐτό）是有永恆性的。事物之参加于“倍”自可获得倍的本性与其屬性，但事物所以参与“倍”是参与倍的本性（卽算术上的倍乘作用），并不为要得其屬性如永恆者。

991a 通式將是本体；但这相同的名詞通指着感覺世界与意式世界中的本体（如其不然，則那个别事物以外的，所謂“以一統多”的，意式世界中的本体，其眞义究又如何①）。意式若和参与意式的个别事物形式相同，这將必有某些性質为它們所公有，“二”在可灭坏的“諸二”

5 中或在永恆的諸“二”中均屬相同。何以在絶对“二”与个别“二”中就不一样的相同？但是，它們若沒有相同的形式，那它們就只有名称相同而已，这好象人們称呼加里亞为“人”，也称呼一木偶为“人”，而并未注意兩者之間的共通性一样。②

最后，大家可以討論这問題，通式对于世上可感覺事物（无論

10 是永恆的或随时生灭的）发生了什么作用；因为它們旣不使事物动，也不使之变。它們对于認識事物也不曾有何帮助；③因为它們甚至于并不是这些事物的本体，它們若为事物的本体，就將存在于事物之中，它們倘不存在于所参与的个别事物之中，它們对这些事

15 物的存在也就无可为助。它們若眞存在于个别事物之中，这就可被認为是原因，如“白”进入于白物的組成中使一切白物得以成其“白性”，但这种先是阿那克薩哥拉④，以后欧多克索及他人也应用过的論点，是很容易被攻破的；对于这观念不难提出好多无以辯解的疑問。

20 又說一切事物“由”通式演化，这“由”就不能是平常的字意。說通式是模型，其它事物参与其中，这不过是詩喻与虛文而已。試看意式〈理型〉，究屬在制造什么？⑤没有意式作藍本讓事物照抄，

---

①此节只能看作是一种直捷論法（或武断論法，ἀθεώρημα），亞氏所提論据与其結論只是这样：因为通式是本体，它們必需屬于本体。

②990b2至991a8各节又見于本書卷M，1078b34—1079b3，仅在字句上稍有更动。

③此节亞氏反对柏拉图意式（理念）的超越性，可参看柏拉图“巴門尼德”134D。

④見“殘篇”12。

⑤“蒂迈欧”28C，29A，柏拉图曾言及以意式为“型”（παραδείγματα）范造万物。

事物也会有，也会生成，不管有无苏格拉底其人，象苏格拉底那样
25 的一个人总会出現；即使苏格拉底是超世的，世上也会出现。同一
事物又可以有几个模型，所以也得有几个通式；例如“动物”，与“兩
脚”与“人”自身都是人的通式。通式不仅是可感覺事物的模型，而
30 且也是通式自己的模型；好象科屬，本是各品种所系的科屬，却又
成为科屬所系的科屬；这样，同一事物將又是藍本又是抄本了。①

991b 又，本体与本体的所在兩离，似乎是不可能的；那么，意式既是
事物之本体，怎能离事物而独立？在“斐多”②中，問題这样陈述——
通式为今“是”〈现成事物〉与“將是”〈生成事物〉的原因；可是通式
虽存在，除了另有一些事物为之动变，参与通式的事物就不会生
5 成；然而其它許多事物（例如一幢房屋或一个指环），我們可說它們
并无通式，却也生成了。那么，明显地产生上述事物那样的原因也
可能是其它事物存在与其生成的原因。③

又，若以通式为数，它們如何能成为原因？因为現存事物是其
10 它系列的数么？例如人是一个数，苏格拉底是另一数，加里亞又是
另一数？那么，一系列的数又怎能成为另一系列数的原因？即使前
一列是永恆的，后一列是非永恆的，这仍不足为之証明。如果在这
可感覺世界中的事物（例如音乐）是数的比例，那么凡屬数比就另
15 成一級事物。假如这——物質——是一些确定的事物，④数本身显
然也將是某些对某些的比例。例如，假定加里亞是火，地，水，气間
的一个比例，他的意式也將涵存若干底层物質；而人本身，不管他
20 是否确是一个数或不是一个数，却总該是某些事物間的一个数比，

---

①品种为个体之模型，科屬为品种之模型，故品种为科屬之抄本，又为个体之藍本。

②見“斐多”100C—E。

③991a8—991b9各节論旨后又見于卷M，1099b12—1080a8。

④991b15 εἰ δή τι τοῦτο, ἡ ὕλη，此子句中“物質”一字在全句中辞旨似不符，却又似与下文相联屬，姑仍其旧。

而不是数本身；不应該因为这是〈某些底层物質的〉数比，就以意式为数。[1]

又，众数可成一数，但怎能由众通式成为一通式？若說一个数，如一万，并不由众数組成而是由諸單位〈諸一〉組成，那些單位又何如？ 无論說它們在品种上是相似的或不相似的，都將引出許多荒

25 謬的后果（无論是說一个定数中的諸單位相異，或說一个定数与另一定数中的諸單位相異）；[2]它們旣各无特質，將凭何物以成其相異？这不是一个可贊美的观念，而且也与我們对單位的想法不符。

又，他們必須建立第二类的数，（在算术上运用这些，）并建立

30 被某些思想家所引称的“間体”；这些又如何存在，从何发生？ 又或要問，在現世事物与理想数之間为何須要有間体？

又，說是二中的兩單位，每一个都应从一个先天之二[3]中得来；但这是不可能的。

992a 又，为什么一个数由若干單位合成之后就必須作为一个整体？

再者，除了上述諸疑难外，單位倘有多种，則柏拉图学派就該象那些講元素有四或有二的人一样，各各予以明析；但那些思想家

5 將火与地称为元素，并不曾先闡明它們有何相同的底質——如都有实体——而是分别賦与“元素”这一通名。事实上柏拉图学派所講單位也象火或水一样，是全体勻和而同質的；若然，数便不是本体。[4] 明显地，如果有一个“絕对一”而以此为第一原理，則“一”当

---

[1]本节若干句原文造語累贅而有所未达，可能有抄本錯誤。991b19—20行“数比”非“数”之論点也未必能令数論派折服。可参看1092b20—22。

[2]此节大意可于卷M章六、七，窺見一斑。諸單位之相通或不相通，可参看1081a5—12。

[3]先天之二即未定之“兩”。

[4]这就只該是計算用的数学之数。参閱卷M，1081a5—12。

須具有双关命意以适应不同作用；如其不然，这就不能成立〈为类乎“元素”之單位〉①。

10　当我們希望將实物抽象为原理时，我們將綫敍述为“長与短”(“大与小”諸品种之一)，面为闊狹，体为深淺。可是如何又面能含綫，而体能含面或綫呢？因为闊狹与深淺是不同类的。在这里幷15不包含有数，因为“多少”〈数〉与“長短”，“闊狹”，“深淺”〈量度〉也各非同类；明显地高級类不存現于低級类中。“闊”也不是一个可以包容深的科屬，如果是这样，体將成为面屬中的一个品种了。②

20　又，图中所涵的点將由什么原理演化？柏拉图尝否定这一級事物，謂之几何寓言〈几何教条〉。他將綫原理名为“不可分割綫”——这个他时常論及。③可是这些必得有一限止；所以論証綫如何存在，就跟着会說明点的存在。④

25　一般說来，虽則哲学旨在寻求可見事物的原因，我們曾忽視了这旨趣（因为关于变化所由发动的原因我們从未談到），而正当我們幻想自己是在陈述可見事物的本体时，我們执持了本体的次級存在，我們主張它們作为可見事物的本体之緣由都是空談；我們先前已說过，⑤所謂“参与”实际是假託的。

30　通式对于我們所見艺术上的原因也沒关系，对于艺术，整个自然与人类的理性是在作用着的，⑥——这一种作用，我們認为是世

---

①由 992a9—10 一句显明亞里士多德所指柏拉图学派的‘一’(ἑνὸς)主要的意义是“單位”(μονάδος)。

② 992a10—19，参閱卷 M，1085a9—19。

③柏拉图曾否定点的存在。至于“不可分割綫”之說应是齐諾克拉底(Xenocrates)学說，“亞氏全集”中有“不可分割綫”一篇为之駁辯。齐为柏拉图弟子，公元前 335 年繼斯泮雪浦为柏拉图学院主持人。

④亞里士多德，如当代几何学家一样，以点为綫之末限，綫为面之末限。

⑤見 991a20—22。

⑥亞氏意指极因，即善因。

界第一原理；但近代思想家①虽說是为了其它事物而作数学研究，②却把数学充当哲学。

992b　又，人們可以照他們的講法推想，作为本体的底层物質，作为本体的云謂与差異者，也屬于数，亦即是說这些底层拟于物質而本身并非物質。这里我所指的是“大与小”，如同自然哲学家所說“密与疎”一样，为底层的初級差別；因为这些也就是“超越与缺损”的

5　諸品种之一。至于动变，“大与小”若作为动变，則通式显然將被动变；它們若不作为动变，动变又將从何产生？自然的全部研究就此被取消了。

說事物悉归于一——想来这是容易为之作証的，实际还沒有

10　証明；因为所有例引的方法③只証明有“絕对之一”〈本一〉存在，即便我們承認所有的假設——也未証明所有事物悉归于一。假如我們不承認通例〈普遍〉是一个科屬，則“絕对之一”那样的結論也不可能引致；而且这在有些事例上原来也是行不通的。④

在数之后，綫与面与体怎样发生而能存在，以及它們具有那些

15　意义，这也未能予以說明；因为这些既不能是通式（因为它們不是数）也不是“間体”（因为間体是一些数学对象），也不是可灭坏事物。这明显地是一个〈与上三类〉不同的第四类。⑤

---

①指斯泮雪浦，另看本書卷 Z，章二。斯泮雪浦（Speusippus，？－336）柏拉图姪，公元前 347 年繼其叔为学院主持人。

②参看柏拉图“理想国”卷七，531D，533B-E。992a30—34 指責斯泮雪浦等以数学籠蓋一切，造句說理是不充分的。其大意是在陈述艺术上有“美善”为极因，而数与通式照数論派与意式論派的講法，均屬式因，沒有极因的学术不应充当哲学。

③“例引”：由实事設例而引向抽象結論，可参閱本書卷 Z，1031b21；卷 N，1090a17。ἔκθεσις 可譯作“例引法”，或“解釋法”。亞历山大註疏說明其法大略如此：举若干个人而求其共同之处，以定人之通例，再举人、馬、猴等而求其間之通例，最后万物必通于一。

④蓋指“关系”与“否定”詞項。

⑤見本書卷 M，1030b23—30；1085a7—9。

事物之存在涵融着許多不同命意，不辨明其复杂性而要覓取所有存在的要素，一般是不可能的，用这样含混的方式研究事物組成要素之性質是无益的。因为所能发現的要素只是本体的要素，至于什么是“作用”或“被作用”，或“深固”不可及处的要素，实际是不一定能发現的；所以說要統研一切現存事物的底蘊，或自意謂已掌握了一切要素，都是未必确到的。

我們怎能习知一切事物的要素？明显地我們不能先知而后学。开始学习几何的人，即使他嫻于其它事物的知識，可是于所拟修习的几何这門学术当是全无知識的；其它类此。那么，若象有些人所主張的，世上有一門統括一切事物的学术，則修习这門学术的人該是先前一无所知的了。可是一切学习无論是用“实証法”或用“界說法”进行，必須先知道某些“前提”（知道一些或全部前提）以为依凭；界說〈定义〉的要素必須先已知道而熟习；用“归納法”来学习也相似。① 若說知識眞的基于宿慧②，这很奇怪我們不知道自己具有这样偉大的知識。

又，人怎样得知一切事物用什么構成，知道以后又怎样能將自己所知向人表明，这也是一个疑难；因为意見可以互相抵觸；例如关于某些字母，有人說 ζ(za) 是 σ 与 δ 与 α 三音注的拼合，另有些人則說这是另一个音注，③ 与我們其它已熟識的音注沒有一个相切。

又，如沒有具备相应的官感，我們怎能認識各种不同感覚的各

---

① ἀπόδειξις（实証）出于动字“攤开来”，或譯“証明”。ὁρισμός（定义）出于动字“划定界限”故又譯“界說”。ἐπαγωγή（归納）出于动字“引致”（或“引导”）；柏拉图“政治家”278A，用此字作“引誘”意。προοίμια 为导言，譯作“前提”，指論証或定义上之要素。

② τυγχάνοι συμφύτος οὖσα，知識“出于自身”，或知識“眞屬內在”；其意所指在柏拉图的“宿慧”（ἀνάμνησις）。見于柏拉图“美諾”（Meno）81C，“斐多”72E。

③ ζ 为一独立的希臘字母，但音与 σδα 三拼音相似。

类事物？可是，如果象复杂的声調可由适当的通用字母〈音注〉组
10 成一样，一切事物所由組成的要素苟为各官感都能相通的要素，那
么我們应該就能〈看音乐或听图画〉。

章 十

从以上所述，于是这明白了，人們似乎都在寻求我們在“物学”
中所指明的諸原因，我們再没有找到过其它原因。但他們的研索
15 是模糊的；他們有些象是說到了，又象全沒說到。因为古代哲学正
当青年，知識方开，尚在发言嚅囁的初学时期。虽是恩培多克勒也
只会說骨的存在由于其中的比例，① 比例就是事物的怎是，亦卽定
义。相似地，肌肉与其它組織也应是元素的比例，否则就該都不是
20 比例，照他这論点，肉与骨及其它不是因他所曾列举的——火，地，
水，气——物質而存在，只因其間的比例而存在。这些引伸了的意
思他自己并未明白說出，但我們今日为之引伸了，他是必得同意
的。

关于这些問题，我們已表示了我們的想法；但讓我們重复列举
25 在这些論点上所可引起的疑难；② 这些于我們以后的辯析也許有
所帮助。③

①参看第尔士編“先苏格拉底”第三版，卷一，214.22—215.6。另見本書1092b20。

②此句所示，以后見于卷 B 。

③“貝刻尔本”第九章直至 993a25 止，第杜(Didot)巴黎校印本最先將 993a11 以下分为第十章。

卷（α）二[1]

章 一

30 对于自然真理的探索，正不容易，但也可説并不困难。世人固 993b 未尝有直入真理之堂奥，然人各有所見，追集思广益，常能得其旨归，个别的微情，似若有裨而終嫌渺小，或且茫然若失，但既久既众而驗之，自古迄今，智慧之累积可也正不少了。因为真理象諺語的 5 門戶，沒有人会錯入，[2]以此为喻，則学問不难。然人們往往获致一大堆的知識，而他所实际追求的那一部分确真摸不着头緒，这又显得探索非易了。

迷难本起于兩类，也許現在的迷难，其咎不在事例而正在我們 10 自己。好象蝙蝠的眼睛为日光所閃耀，我們灵性中的理智对于事物也如此炫惑，实际上宇宙万物，固皆皎然可見。

我們受益于前人，不但应該感荷那些与我們观点相合的人，对于那些較浮泛的思想家，也不要忘記他們的好处；因为他們的片言賸語确正是人們思緒[3]的先启，这于后世已有所貢献了。誠然，若

---

①此卷偷論本体与四因，自然真理与一般学术研究；其内容与卷一卷三上下均不啣接。奧古斯丁尼夫(Augustine Niphus)認为此卷原从某卷或某章中删出，而后人复为之编存于 A 卷之后。亚历山大与亚斯克来比均謂此卷开章語及物理，不宜以之入“哲学”。依托馬斯·阿奎那意見，此卷論題亦与卷 A 有关，故世傳各本均仍旧編。近代譯文或标为“卷 A 附篇”，以后各卷依次挨下，全書作十三卷。茲照多数譯本列为卷二，全書作十四卷。旧註曾述及此卷为巴雪克里 (Pasicles) 所作。“哲学”一書之近代詮疏家耶格尔估量为巴雪克里听講笔記。

②“希臘古諺”卷二，678。

③ ἕξις 出于动字“持有”，参看卷 Δ 第二十章註。在此句中，应作别解。亚历山大解作“能力”，以后各家，或解作“研究的习慣”，或解作“思想的能力”，或解作“心理的經驗”；茲譯为“思緒”。

15 无提摩太，我們將不会有多少抒情詩；可是若无弗里尼，就不会有提摩太。① 这于真理也一样；我們从若干思想家承襲了某些观念，而这些观念的出現却又得依靠前一輩思想家。

哲学被称为真理的知識自屬确当。因为理論知識的目的在于 20 真理，实用知識的目的則在其功用。从事于实用之学的人，总只在当前的問題以及与之相关的事物上寻思，务以致其实用，于事物的究竟他們不予置意。現在我們論一真理必問其故，如一事物之素質能感染另一些事物，而使之具有相似素質，則必較另一事物为 25 高尙（例如火最热，这是一切事物发热的原因）；这样，凡能使其它事物产生真实后果者，其自身必最为真实。永恆事物的原理常为最真实原理（它們不仅是有时真实），它們无所賴于別的事物以成 30 其实是，反之，它們却是別的事物所由成为实是的原因。所以每一事物之真理与各事物之实是必相符合。

章 二

994a 显然，世上必有第一原理，而事物既不能有无尽列的原因，原因也不能有无尽数的种类。因为（甲）一事物不能追溯其物質来由〈物因〉至于无尽底蘊，例如肌肉出于地土，土出于气，气出于火，历 5 溯而終无休止。也不能根究其动变来源〈动因〉成为无尽系列，例如人因气而动，气因太阳而动，太阳因斗爭而动，②类推而竟无休止。相似地极因也不能无尽已的进行——散步为了健康，健康为了快 10 乐，快乐为了其它，其它又为了其它，这样无尽已的“为了”。怎是〈本因〉的問題亦复如此。因为在“間体”問題上，“間体”必有前后兩个名詞，前名必为后名的原因。如果人們詢問三者之中誰是本因，我們当以第一名为答；末一名不是原因而是成果，間体又只是

①提摩太（Timotheus，約公元前446[？]—357）与弗里尼（Phrynis）均希臘抒情詩人。弗里尼略早，約与戏剧家亞里斯托芬（約公元前448—380）同时。

②此例出于恩培多克勒宇宙学。

15 它后一名的原因〈那么本因自应求之于最先一名了〉。（間体之为一或为多，这里并沒有关系，其数有尽或无尽也沒关系。）如果間体的系列是无尽的或种类是无尽的，一直下去到任何一个間体为止仍还都是間体；如沒有那个“第一”这就沒有本因。

20 在上面建立了一个起点以后，也不能向下面无尽地进行，如云水由火故，地由水故，不能是一有“所由”便产生无尽后果。“由”（ἐκ）之为义有二——这里，“由”不作“在后”解，例如我們說，“在”

25 伊斯米賽会以“后”，来了奥林匹克賽会；① 其一义如“由”儿童以至成人，儿童变則为人；或另一义如气“由”于水。我們說“人由童来”，其意所指是“一物变而另一物成，一物終而另一物始”（創变本在“現是”与“非現是”之間；因为学徒是一个在創造中的大师，所以我

30 們說一个大师是“由”学徒变成的）；另一方面，“气由于水”則其意所指是一物毁而另一物成。所以前一类变易是不可回复的，成人

994b 不能复还于儿童（因为这是由于变易遂成現是，并不是出于“此是”而轉为“彼是”；又如說天曙而成白晝，就因为白晝跟在天曙以后；类乎如此，我們也不能倒轉說白晝成为天曙）；但另一类的变易則是可回复的。在这兩类事例上，都不能有无尽数的項目。因为前

5 一类項目就是間体，必須有所休止，而后一类則互为变化；它們之間的成坏是相通的。

同时，第一原因既是永恆的，就不該被毁灭；因为創变过程向上行时不是无尽的〈必然得有一个最初原因〉，后繼的事物須由这第一原因的毁灭而次第生成，那么这第一原因將不是永恆的。②

10 又，极因是一个“終点”，这終点不为其它什么事物，而其它一

---

① ἐκ，前置詞有“由于”与“后于”兩义；这里亚里士多德專用其前一义而再析为二解。希臘人每兩次奥林匹克节間举行一次伊斯米节。凡遇此节年，伊斯米会排在春季，奥林匹克会排在夏季（参閱卷Δ章二十四）。

②这一节原文晦澀而論旨不明。上文994a 11—19既列举四因，又言明第一因必須是永恆的。此节末一子句与上文相矛盾（参看罗斯註釋）。

切事物却就为了这个目的；有了这末項，过程就不至于无尽地进行；要是沒有这末項，这將沒有极因，但这样主張无尽系列的人是在不自覚中抹掉了“善”性(可是任何人在未有定限以前他是无可
15 措手的)；世上也將失去理性；有理性的人总是符合于一个目的而后有所作为，这就是定限；終极也就是“定限”。

“怎是”也不能引致另一个更充实的定义。① 原定义比之衍生定义总是較切近的一个定义；在这样的系列中，如果第一項定义沒
20 有做对，以后的步趋也不会走准。还有，这样說的人实际毁坏了学术；因为要想达到无可再解析詞項，这是不可能的。依照这些想法，知識也成为不可能；事物如眞具有如此无尽的含意，人將从何認取事物？因为这并不象一条綫那样，可以作无尽分割，可是实际
25 上，于綫而論那个无尽微分还是不可想象的，所能想象的只是一些假設为有定限而頗短的綫段而已（人們如欲追尋一条无尽可分割的綫，他就沒法計算多少綫段）。——凭可变事物来想象物質之无尽也不可能。若說无尽事物能存在，則这个无尽观念便非无尽。

但是(乙)原因的种类若为数无尽，則知識也將成为不可能；因
30 为我們只有肯定了若干种类原因以后，才可以研究知識，若說原因是一个又一个的增加，則在有尽的时間內人們就沒法列举。

章 三

对于一羣听众，学术課程的效果須看听众的习性；我們乐于听
995a 到自己所熟悉的言語，不熟悉的言語違異我們的慣常，就好象难以理解，又好象是外邦人語。可理解的言語就是习慣的言語。习慣
5 的力量可以律法为証，因积习而逐漸造成的律法，其中神話② 以及

①此語簡略，可以人的定义为例示而加以說明：怎样是人？“人是理性的动物。”“怎样是理性动物？”“这是理性的有官感的活体”这样一定义引致另一定义，总不能无尽地进行。

②神話之入律法者，其例，如坤母神話以大地女神为人类之祖母，雅典与斯巴达均以之訂入法律。柏拉图亦尝論及以坤母神話訂入法律可以增进人民对于乡土国家之忠忱。

幼稚的成分常常比理知成分佔优势。有些人，除非講演者以数学語言說教，他們就不傾听，有些人則要求他举实例，还有些人則但愿他以詩为証。有些人要求一切都說得精密，另有些人則以精密为厌忌，因为他們自身粗疎，精密的言語于他們的思想联系不上，
10 或則因为他們拿精密当作煩瑣。精密是具有一些煩瑣性質的，因此在商業上和辯論上都被輕視。

所以人們必須先已懂得而且习知各式辯論的方法，因为各門知識与修学方法兩者均需要艰鉅的功夫，这不能在研究各种專門
15 学术中，同时又教授以修学的方法。并不是所有的問題都要求高度的数学精密，[①] 精密只是超物質問題上有此需要。全自然既假定着具有物質，自然科学便不需要过度精密的方法。我們必需先
20 研究自然是什么，再进而考察自然科学所討論的是些什么。[以及研究事物的原因与原理是否屬于一門或几門学术。][②]

① 参看"尼哥馬可倫理学"卷一章三，"解析后篇"卷一，章十三、十四。

② 末一子句与 995 b 5—6 那一子句相似，蓋被重复傳抄而誤植于此。

卷 (B) 三①

章 一

25 我們于所习学术应列举所拟最先討論的主題。这些包括各家哲学諸原理以及前人所未省察到的任何观点。凡愿解惑的人宜先好好地怀疑；由怀疑而发为思考，这引向問題的解答。人們若不見30 有“結”，也无从进而解脫那“結”。但思想的困难正是問題的癥結所在；我們在思想上感到不通，就象被鍓鍊縛住了；捆結着的思想，也象縛住了的人，难再前进。所以我們应將疑难預为估量；因为欲35 作研究而不先提出疑难，正象要想旅行而不知向何处去的人一样。若不先作說明，各人也无从揣測自己能否在一定时間內找得所寻995b 求的解答；問題的究竟虽則对先已研究过的人是清楚的，对于起疑的人則幷不清楚。又，对于一个事例，已得聞兩方面論辯的人当然就較善于辨別其是非。

5 第一个問題曾在我們的“导論”中有所涉及。这是——(一)原因的探索屬于一門抑或数門学术，(二)这样一門学术只要研究本体的第一原理抑或也該研究人們所凭依为論理基础的其它原理(例如可否同时承認而又否定同一事物以及其它类此諸通則)；10 (三)如果这門学术專研本体，是否所有本体可由一門学术来总括或需数門共商；若为数門，則各門是否相关极密，而其中是否有的就該称为智慧，其它的則給予別的名称。(四)这也是必須討論的15 一題——是否只有可感觉本体才算实际存在，或另有其它与之一

①卷(B)三与卷(A)一相啣接。参看卷A末句。所列举之疑难問題以后分別在E–I, MN各卷中論及。Γ 1004a 33, I 1053b 10, M 1076a 39, 1076b 39, 1086a 34, b15均提及此卷，称为“諸疑难篇”(ἐν τοῖς διαπορήμασιν)。

同存在；而其它这些〈非感覺本体〉只有一类，抑有数类，如相信通式与数学对象的人所揣想者，在可感覺事物与这些本体之間还有本体。对于上述这問題，又必須詳察，（五）是否我們的研究限于本体，或亦旁及本体的主要屬性。还有“相同”与“有别”，“相似”与“不相似”“对反”，以及“先于”〈先天〉与“后于”〈后天〉和其它[①]——辯証家們以通俗前提作辯論开始时，常試为查考的这些名詞——这將是誰的業务对于这些悉予詳察？又，我們必須討論这些名詞的主要屬性，不仅要問它們各是些什么，更須查詢每一事物是否必有一个“对成”。又，（六）事物的原理与要素就是科屬抑为其部分，卽事物所由組成而亦可析出的各个部分；若为科屬，則是否应为每一个别事物所归隶的最高科屬，例如“动物”或“人”，亦卽以离品种愈远而統屬愈广之級类为原理。（七）我們更必須研究而且討論在物質之外，是否别有“由己”因果，而且这类因果是否只有一种，或可有多种；又在綜合实体以外是否另有事物（我所謂綜合实体就指物質連同凭物質为之表明的事物），或是在某些情况中，綜合实体[②]以外可以另有事物，而在另一些情况中就沒有，而这些情况又究屬如何。又，（八）我們請問原理在定义上和在底层上其为数或为类是否有定限；（九）可灭坏事物与不灭坏事物之原理是否相同；这些原理是兩不灭坏，或是可灭坏事物的原理也是可灭坏的。又（十）最难决最迷惑的問題：“元一”与“实是”是否并无分别，正如毕达哥拉斯学派及柏拉图所主張，确为現存事物的本体；抑或这些并非事物之本体，而恩培多克勒所說的“友”，又或另一些人說[③]的“火”，又一些人[④]說的“水”与“气”才是事物的底层？又，（十一）

①这些名詞見于本書卷Δ。又見于“命題”。

②“綜合实体”（σύνολον）参看卷H，章八。

③指希巴索（Hippasus）与赫拉克利特主以火为万物原始。希巴索略迟于赫氏。

④指泰勒斯主水，阿那克西米尼与第欧根尼（Diogenes）主气。

10 我們請問第一原理是普遍性的，抑有类于个別事物，以及(十二)它們是“潛能”抑为“实現”，还有它們的所謂潛能与实現是对动变来說的呢，抑另有含义；这些問題也將显示許多迷惑。又(十三)“数”与“綫”与“点”与“面”是否具有本体的含义？若为本体，它們又是15 否結合于可感覚事物之中，抑与之分离？关于上述各端不仅难得眞实的結論，卽欲將所有疑难一一明白列敍也不很容易。①

章　二

(一)我們最先提到的問題是研究所有各項原因屬于一門抑或20 数门学术？如果各項原理并非对成，怎能由一門学术来認取各項原理？

还有許多事物，它們并不全备四因。一个动变原理或性善原理怎能应用于不变事物？每一事物，如其自身或其自性是善的，則25 自己就是一个終极，而成为其它事物所由生成而存在的原因；为了某一終极或宗旨，这就將有所作为；有所作为方可見其动变；这样，在不变的或具有本善的事物上，动变无可作为，动变原理也不能应用。所以，数学絕不应用这一类原因来作証明，也沒有人用——30 “因为这个較善或那个較悪”——这样一类理由来解答数学問題；实际上沒有人在数学中提到这类問題。为此之故，詭辯派，如亞里斯底浦，常常譏諷数学，他認为以艺术而論，卑微莫如木工与鞋匠，35 犹必以“做得好”或“做得坏”为評比，可是数学家就不知道宇宙內何物为善，何物为悪。

996b 但，各类原因若須有几門学术，一类原因归于一門学术，則我

---

①第一章13項問題均在下文重提：(一)見于本卷996a 18—b26；(二)996b 26—997a 15；(三)997a 15—25；(四)997a 34—998a 19；(五)997a 25—34；卷Γ，1003b 22—1005a 18；(六)本卷998a 20—b14；998b 14—999a 23；(七)999a 24—b24；(八)999b 24—1000a 4；(九)1000a 5—1001a 3；(十)1001a 4—b25；(十一)1003a 5—17；(十二)1002b 32—1003a5；卷Θ，章六；(十三)1001b 26—1002b 11。罗斯譯本分为十四主題，第六題分成兩題。

們將試問那一門最是我們所当研求，或那一門的学者最为高尙？同一事物可以全備諸因，例如一幢房屋，其动因为建筑术或建筑师，
5 其极因是房屋所实現的作用，其物因是土与石，其本因是房屋的定义。从我們以前对于这問題的討論[①]来判断，四因都可以称为智慧的学术。至于其中最高尙最具权威的，应推极因与善因之学，終
10 极与本善具有慧性，——万物同归于終极而复于本善，其它学术只是它的婢女，必須为之附从而不能与相違忤。但照先前关于本体的討論[②]則事物之怎是为最可知的原理，而式因便应最接近于知慧。因为人們可以从許多方面認知同一个事物，凡是以事物的"如此如
15 此"而認取一事物的人，較之以其"不如此不如此"而認取事物者，其为認識宜較充分；以事物之如此如此来認取事物的一类人，又須有所分別，凡获知事物之"怎是"者于認識事物最为充分，至于那些凭量，或質，或自然所加或所受于此事物之其它事項来認取事物的
20 人不会有最充分的認識。又，于一切其它諸例，我們意为对于每一事物，即便这是可得为之証明的事物，也必須得知其怎是而后才能認識其存在，例如說何謂"使〈長方形〉成方"，答复是，"在〈長方形的〉長短边上求得一个适当中数〈作为正方的边〉"；其它一切情况也相似。我們知道了动变来源也就知道动作与变化及每一动变的
25 发展；而这有異于終极，也相反于終极。那么，这些似乎該得有几門学术来分別研究几类原因[③]。

（二）但說到实証之原理和原因，它們是否屬于一門或数門学术原为可爭論的問題。我所指实証原理就是大家都据以进行証明的一些通則，例如"每一事物必須肯定或否定"，以及"事物不能同

---

①参考卷 A，982a 8—19。

②参考同卷 982a30—b2。

③996a 18—b20 可参考卷 K，1059a 20—23（其中 996a 21—b 1 可参考 1059a34—38）。

30 时存在而又不存在";以及类此的前提。問題是，实証之学与本体之学应屬同一門学术，或不同的学术，如果兩者不是同一門学术，則我們应追求那一門学术。这些主題說是应屬于一門学术未必合35 理;为要闡明这些內容，有何理由使之專屬于几何或其它任何一門997a 学术？若說不能屬之于一切学术，而又可以屬之于任何一門，那么对于这些主題在本体之学上之所認識者便与在其它学术中所認識的并不相殊了。同时这又怎样才能有一門研究第一原理的学术？我們現在固然知道这些通則实际是什么(至少在各門学术中正把5 它們当作熟識的定理在运用着);但是如果眞要成立一門实証之学專研这些，这就將有某些底层級类，有些是可証明的，有些則是无可証明的通則(因为一切通則均須先得証明是不可能的);实証須先有某些已定前提凭作起点，以为某一主題証明某些事物。所以，凡由此得到証明的一切事物將必归屬于可証明的一个級別；因为10 一切实証之学是凭通則来求証的。

假如本体之学与通則之学有所不同，兩門学术应以何者为先，何者为主？通則是一切事物中最普遍的公理。如果說这不是哲学家的業务，又將有誰来詢問它們的眞伪呢？①

15 (三)一般說来，是否一切本体归于一門学术或分屬数門？如須分屬数門，則那一类本体該屬之于哲学？另一方面来說，要一門学术管到一切事物又不是确乎可能的;因为这样，一門实証之学就得处理一切屬性。每一門学术的业务各依据某些公認通則，考察20 某些事物的主要屬性。所以，有各級类的事物与屬性就有各級类的通則与学术。主題屬于一类知識，前提也是一类，无論兩者可以归一或只能分开;屬性也是一类知識，无論它們是由各門学术分別研究或联系各門作綜合研究。②

① 996b 26—997a 15，参看 1059a 23—26，答案見于卷 Γ，章三。

② 997a 15—25，参考 1059a 26—29，答案見于卷 Γ，1004a 2—9 及卷 E，章一。

25　(五)① 又，我們是否只研究本体抑应併及它們的屬性？試举例以明吾意，倘一立体是一个本体，綫与面亦然，同一門学术的業务是否应該知道这些并及其各級屬性（数理之学就是为这些屬性提出証明的），抑或讓后者分屬于另一門学术？如果屬于同一門学
30 术，本体之学也將是实証之学；但事物的怎是照說是无可实証的。若为另一門，則研究本体諸屬性者，將是一門什么学术？这是一个很难决的疑問②。

(四)又，是否只有可感觉事物存在抑或另有其它事物？本体
35 只有一类，或可有若干类，如有些人認为数理所研究的通式及間体
997b 也是本体？通式是原因也是独立的本体，这涵义我們曾在初提及这名詞时說过；③ 通式論的疑难甚多，其中最不可解的一点是說物質世界以外，另有某些事物，它們与可感觉事物相同，但它們是永
5 在的，而可感觉事物则要灭坏。他們不加詮釋地說有一个"人本"，一个"馬本"，一个"健康之本"，——这样的手續犹如人們說有神，其狀是人。或謂神的实际就是一个永恆的人，而柏拉图学派所說
10 的通式实际也就是一些永恆的可感觉事物。

又，在通式与可感觉事物之外若涉及兩者的間体，我們又將碰到許多疑难。明显地，依照同样的道理，將在"綫本"与"可感觉綫"以外，又有"間体綫"了，它类事物亦复如此；这样，因为天文学旣是
15 数学中的一門，这將在可感觉的天地以外別有天地，可感觉的日月以外（以及其它天体）別有日月了。可是我們怎能相信这些事物？假想这样的一种物体为不动殊不合理，但要假想它正在活动也不

---

①第二章及以下各章中各节号碼是譯者对照第一章所提各問題次序編列的。希臘文本无此号碼。全書其他各节括弧内号碼均譯者所加。

② 997a 25—34, 1059a 29—34, 其答案參看 1003b22—1005a 18。

③"我們說过"（λεγόμεν），亞里士多德以柏拉图学派身份发言。又本卷第六章 1002b 15，參看卷 A，章六，章九。

20 可能。——光学与乐律所研究的事物相似；由于同样的理由，这些都不能离可感覺事物而独立。如果在通式与个别事物之間还有可感覺事物与感覺間体，則在动物之本与可灭亡动物之間显然地当 25 另有动物。也可以提出这样的問題——我們必需在現存事物的那一类中，寻找間体之学？倘几何之同于地形測量的只有这一点，后者所量为可見事物，前者所量为不可見事物，那么医药学以外显然也得另有一門学术为“医药之本”与“个别医药知識”之間的間体；30 其它各門学术依此类推。可是怎能如此？这样，在可見的“健康事物”与“健康之本”間另有“健康”。同时，地形測量是在計量可見而亦是可灭坏的量度，那么在可灭坏事物灭坏时，学术也得跟着灭坏。这个也不能是确实的。

35 但，从另一方面說，天文学既不能研究可見量度，也不能研究 998a 我們头上的蒼穹。一切可見綫都不能正象几何上的綫（可見直綫或可見圓形，都不能象几何学上的“直”与“圓”）；普罗塔哥拉常說“圓与直綫只能在一点接触”，而一般圓圈与一直杆不可能只是一 5 点接触的，他常以此否定測量家。① 天体的运动与其軌道②也不会正象天文学所拟的那样，星辰也不会正象星辰学家所制的符号③那样性質。現在有人这样說，所謂通式与可見事物兩者之間体就 10 存在于可見事物中，并不分离而独立；④ 这論点是多方面不可能的，但列举以下一些就足够了：說只有間体在可見事物之中而不說通式也在其中，这是不合理的，通式与間体实际是同一理論的兩部

---

①此节所引普罗塔哥拉（Protagoras）語可能見于“論数理对象”（*Περὶ τῶν Μαθηματων*），此書失傳；書名見于第欧根尼“拉尔修”（Diogenes, L.）“列傳”卷九，“亞里士多德本傳”所附“書目”。

② ἕλικες 字根出于滚动，可作圓軌道解；亦可作螺旋运动解。

③“符号”（*σημεῖα*）：巴比倫所傳星象学，黃道十二宮星座均以符号代表之，如白羊♈春分（3月21），巨蟹♋夏至（6月21），天平秋分♎（9月22），麼羯冬至♑（12月21）。

④这論点出于一个半毕达哥拉斯、半柏拉图学派。

分。又照这理論来講，在同一地位就該有兩个立体，若說間体就在
15 那个动变的可見立体之中，这就不能說间体为不动变的了。究屬
为什么目的，人們必須假定有間体存在于可見事物之中，象我們前
已述及的同类悖理將跟着出現；天地之外將別有天地，只是这一天
地还与原天地在同一位置，而并不分离；这是更不可能的。①

章　三

20　(六)关于这些論題作确当的陈述是很难的，此外是否应以一
事物的科屬抑或不如以其原始組成为事物的要素与原理，这样的
問題也是很难說的。例如各种言語均由字母組成，通常都不以"言
25 語"这科屬通名，而以字母为要素与原理。在几何上有些命題不証
而明，而其它的一切命題或多数命題的証明却有賴于这些命題，我
們称这些命題为几何的要素。还有，那些人說物体为几种元素或
30 一种元素組成，其意也在以組成部分为物体的原理；例如恩培多克
勒說火与水与其它为組成事物的元素时，他并不以这些为現存事
物的科屬。此外，我們若要考察任何事物的素質，我們就考查其各
998b 部分，例如一張床，我們懂得了它的各个部分及其合成，就懂得这
床的性質了。从这些論点来判断，事物之原理不应在科屬。

可是，若說我們要凭定义認識每一事物，則科屬既是定义的基
5 本，亦必是一切可界說事物的原理。事物依品种而題名，人能認知
此品种即便認識了这事物，而認識品种必以認識科屬为起点。至
于那些人以"一"与"是"②，或"大与小"③为事物之要素，其意就在
10 將原理看作科屬。

但原理不能用兩个不同的方式来說明。因为本体只能是一个

---

① 997a 34—998a 19，參看 1059a 38—b 21，其答案可參考卷Λ，章六至十，及卷M，N。

②指学派与柏拉图(參看 996a6)。

③指柏拉图(參看卷 A 987b 20)。

公式;而以科屬来取定义就不同于以其組成部分来說明事物。①

再者,如以科屬为原理,則应以最高的科屬,抑应以最低的品
15 种为之原理?这也是可以引起爭論的。如果認为愈普遍的总是愈
近于原理,則明显地,最高科屬应为原理;因为这些可以作一切事
物的云謂。于是,全部事物如可分多少基本科屬,世上就將有多少
20 原理。这样,实是与元一均將是原理与本体,因为这些是一切事物
的最基本云謂。但无論"一"或"是"又都不可能成为事物的一个独
25 立科屬;因为科屬中各个差異必須各自成"一"并成"是";但科屬脫
离其所涵有的各个品种,就不应該涵有其间差异的云谓;那么如果
"一"或"是"作为一个科屬,其中所有差異均不会成"一"而为"是"。
可是若把原理作为科屬,則一与是倘不是科屬,也就不能成为原
理。又諸間体包括其差異一直到最后不可复为区分者为止,在理
30 論上应为科屬;但实际上,这个,有些或被認为是科屬,有些則未必
是。此外差異之可称为原理,也并不減于科屬,甚至可說更接近于
原理;如果差異也称为原理,則原理的数目实际將成为无尽,尤其
999a 是我們所假定为原理的科屬愈高則所涵的差異也愈多。

但是,如以元一为更近于原理,而以"不可再分割者"为一,所
謂不可分割者就指每一事物在数量与品种上为不可分割而言,于
是凡不可再分割的品种就应先于科屬,而科屬則可以区分为若干
5 品种("人"不是个别諸人的科屬),那么,这应是作为最低品种的不
可分割物,为更近于元一。又,凡有先天与后天分別的事物,必与
其所先所后的事物相联系(例如"二"若为列数中的第一个"数",各
个品种数以外便不能別有一个科屬数;相似地各样品种"图形"以
10 外也不会別有一个科屬"图形";这些事物的科屬倘不脫离其品种
而存在,其它事物的科屬也应如此;要是有可分离而独立的科屬,

① 998a 20—b 14 答案見于卷 Z,章十、十三。

想来就該是“数”与“图形”)。但在各个个体之間其一旣不是先于，另一也未必是后于。又，凡一事物較优，而另一事物較劣，則較优者常为先于；所以在这些事例上也沒有科屬能够存在。

15 考虑了这些問題以后，似乎那些說明个别事物的品种才应是原理，不宜以科屬为原理。但这仍难說，品种是在怎样的命意上作为原理。原理与原因必須能与其所指的那些事物一同存在，而又能脫离它們而独立存在；但除了統概一切的普遍原理之外，我們又20 能假設什么原理能与不可再分割物一同存在？假如这理由是充分的，那么，毋宁以較普遍的为合于原理；这样，原理还該是最高科屬。①

章 四

(七)与这些相联的，有一个疑难等着我們加以討論，这是最不25 易解决而又是最应該考查的一个疑难。在一方面講，脫离个别，事物就沒什么可以存在，而个别事物則为数无尽，那么这又怎能于无尽数的个别事物获得認識？实际上总是因为事物有某些相同而普遍的性質，我們才得以認識一切事物。

30 若說这有必要讓某些事物超脫于个体之外，那么科屬——无論是最低或最高科屬——就該脫离个体而存在；但我們方才討論过，这是不可能的。② 又当我們講到以物質为云謂的事物时，假如充分承認綜合实体之外存在另一些抽象事物，那么在一系列的个999b 体之外，就必須是(乙)这一系列中每一个体皆存在有另一事物，或一部分存在着有而另一部分沒有，或(甲)全沒有。③ (甲)倘在各个个体以外，全都沒有另一抽象事物存在，那么所有事物就只是

① 998b 14—999a 23 答案参看卷 Z，章十二，1038a 19 与章十三。这一节与上节的問題参看 1059b 21—1060a 1。

② 見本卷第三章。

③ 此句末一短語原文与全句开始时“假如”子句的辞旨不符。

感覚对象而世上就不会有理知对象，所謂知識就只是感覚，感覚之
5 外便无知識。① 又，永恆与不动变的事物就也不可能有；因为一切
可感覚事物皆在动变而悉归灭坏。但，如果全无永恆事物，創造过
程也不会有；一物必由另一物生成，在这生生不息的創造系列上，
必須存在有一原始的非創造事物；万物总不能由无生有，因此这創
造与动变的发展也必須有一个初限。每一动变必有一目的，沒有
10 无尽止的动变。凡創造之不能达到一个目的，完成一个事物者，这
种創造就不会发生；一个动变达到之頃正是一个事物完成的时候。
又，因为"物質"总是不經創变便已存在，物質所由以成就为本体
者，即"怎是"，也就存在，这可算是合理的；"怎是"与"物質"若兩不
15 存在，則一切事物將全不存在，而这是不可能的；所以綜合实体之
外，必須另有事物，即"形狀或通式"。②

但是，(乙)假定了我們承認綜合实体之外另有抽象事物，这还
难决定，那些事物可有，那些沒有，因为明显地，这不会一切事物都
可有抽象存在；我們不能說在若干幢个别房屋以外，另有一幢房
20 屋。

此外，所有个体，例如全人类中的各个人，是否只有一个怎是？
这也是悖解的，因为一切事物，如其怎是相同，它們將成为一。那
么該有許多的怎是么？这也不合理。此外，物質怎样成为每个个
体？綜合实体又怎样能幷包〈物質与通式〉兩个要素？③

(八)再者，关于第一原理，人們可以提出以下一問題。如果諸
25 原理只于种类为一則其数便不得为一，虽是本一与本是也不得为
一。在全系列的諸个体中，若全沒有一些共通的事物，这將怎样認

①这里所提是普罗塔哥拉学說(柏拉图"色埃德托"152E—153A)。

②999b 5—15一节可参看"物学"卷六章五。

③999a 24—b 24，参看1060a 3—27，b23—28。其答案見于卷Z章八，十三，十四；卷Λ章六至八；卷M章十。

識？

然而若說有一个共通要素，在数量上为一，諸原理也各自为一，不象可見事物那样，相異事物各有相異原理（例如一个音节在种类上到处都是一样，拼成这个音节的字母在种类上也是到处一
30 样；但在各个書卷中音节与字母的数量就不同了），若說原理在数量上为一，不是在种类上为一，則諸要素以外就再沒有別的原理（因为在数量上成为一与我們所称个体的意义正相同，而我們所称
1000a "普遍"則用为諸个体的共通云謂）。那么原理倘如拼音字母一样，为数有定限；世上的言語將被限于 $AB\Gamma$，因为同种类的更多的字母与音节是不能有的。[1]

5 （九）有一个与其它任何問題一样重大的疑难常为古今哲学家所忽視，——可灭坏事物与不可灭坏事物原理相同或有異？若說相同，何以有些事物归于灭坏，有些則否，其故何在？希蕭特学派和一切神学家的思想頗有自得之意，而未必切中我們的疑难。他
10 們將第一原理寄之于諸神，誕衍于諸神，他們說，万物初創时，凡得飲神酒，尝神膏[2]者，均得長生不死；他們所用的言語在他們神学家之間誠已互相嫻习，默契于心，可是如欲凭彼等所遞傳之神話为
15 我們闡述宇宙因果，我們总难聆会其旨。倘諸神欢欣鼓舞而酣飲取食于神酒神膏，酒食之供应固非諸神所由得其生存之源，若諸神还須靠酒食以維持其生存，則这样的神祇何得謂之永生？对于神
20 話学家的机智我們无須認眞加以研究。可是对于那些用实証来講話的人，就必須加以严格考查而最后提出这样的詢問，何以由同样要素組成的事物，有些灭坏，有些却得到永存的性質。这些思想家

---

① 999b 24—1000a 4，参看 1060b 28—30。其答案見于卷 Z 章十四；卷 Λ 章四，五；卷 M 章十。此节末，特来也尼克（Tredennick）英譯本添入如下一句，"其它現存事物与其原理也將如此。"

② τοῦ νέκταρος καὶ τῆς ἀμβροσίας，"涅克泰"为神酒，"安勃洛西"为神食。

于此既未能有所說明，照他們所說，也无以解释事物的常理；万物

25 的原理与原因显然不全相同。虽是大家公認为說得最週到的恩培多克勒，也不免于此误；他主張毁灭的原因在于斗，然而"斗"，除了不能产生"一"以外，似乎也能产生任何事物；除主神而外所有事物都从斗发生。至少，他說过：——

一切过去、現在和將来的万物都从此始[1]。——

30 由以孕育了男女，和开花的草树，

以及鳥兽和水中的魚，

还有長生的神祇。[2]

1000 b 卽便在字里行間，道理也很明白；照他說来，"斗"若不見于事物，事物便归一致；事物正在結集，斗就站到外边。[3] 跟着他的理論說来，最有福的神还当是較不聪明的；他不曾尽知所有要素；他自身

5 沒有斗；而知識却是同类事物的感应。[4] 他說：

因为我們具有土，所以能見土，因水見水，

因清明的气見气，因火而見熾烈的火，

因爱見爱，因阴暗的斗也見到了斗。[5]

但——这就算是我們的起点——照他所說，斗爭是分裂而毁灭的

10 原因，同样也是生存的原因。相似地，友爱也并不專是生存的原因；因为將事物結集于元一，这也毁灭其它一切事物。同时，恩培多克勒沒提到动变自身的原因，他只說过事物的所以如此，出于自然。

然而当斗爭最后在斯法拉〈球〉的肢体中長大了。

---

①此节亚氏所云宇宙原始之"一"(ἑνὸς)与"神"(θεός)在恩培多克勒为"球"(σφαῖρας)。亚斯克来比旧註謂恩培多克勒詩句含混，亚里士多德因执而說之，未必悉如原旨。

②"殘篇"9—12，21，23。

③"殘篇"36。

④同声相应同气相感意，可参看柏拉图"蒂迈欧"。又恩比里可"反数学"(Sextus Empiricus, Contra Mathmatica)第113章。

⑤"殘篇"109。

他站起来要求应得的光荣，时間已經来到，

这曾由一个严肃的誓言，規定了他輪值的次序。[①]

15 这詩末行暗示了动变是必然的；但他沒有說出所以必然动变的原因。可是，在这里只有他说得最週到了；因为他并不說有些事物可灭坏，有些事物永不灭坏，他只說除了元素以外，其它一切事物均
20 可灭坏。[②] 而我們現在的疑难則是，事物苟由同一原理支配，何以有些可灭坏，有些不灭坏。关于可灭坏与不灭坏事物必須有兩种不同原理，我們的說明暂止于此。

但若說原理眞是兩别，問題又来了，灭坏原理也跟着事物灭坏，不灭坏原理也跟着不灭坏？假如它們是可灭坏的，它們仍还是
25 由元素組成的事物，因为一切事物之灭坏就是那物体解消而复归于組成它們的各个元素；这样說来，在这些可灭坏原理之先必然还另有其它原理。但这又是不可能的。是否这样的追溯將以达到某一定限为止，抑將是进行至于无穷？又，可灭坏原理若归消失，則可灭坏事物如何还能存在？若說原理永不灭坏，何以有些依此原
30 理組成的事物却仍归灭坏，反之依别的原理組成的事物却并不灭坏？这些或不尽然，但是其然或不然，总得費很大的劲来进行証明。实际并沒有人眞的坚持"可灭坏与不可灭坏事物出于各別的
1001a 原理"这样的主張；大家都認为同样的原理可以应用于一切事物。他們將我們上面所提的[③]疑难当作一些碎屑，囫圇嚥了下去。[④]

（十）最难解而又是最需要研究的眞理还在"是与一"是否即事
5 物的本体，是否各极其本，一为一，是为是，而并无别义，抑或"一与是"另还涵有其它相依的性質。有些主于前說，有些主于后說。柏拉

---

①"虔篇"39。

②参看第尔士编"先苏格拉底"第三版，卷一，209，11—21。

③見于1000a 5—b21。

④ 1000a 5—1001a 3 参看1060a 27—36。其答案見于卷Z章七至十。

图与毕达哥拉斯学派認为"是与一"并无别义，这就是它們的本性，
10 它們就只是"是与一"而已。但自然哲学家們引向另一綫的思緒；例如恩培多克勒——似乎他是想使人們对于"一"更易明了——或問一是什么？他答复說一是友〈爱〉：一切事物只是为了友〈爱〉
15 的原因才合成为一。其他的人又說一切事物所由以組成的这个"一与是"为火①，另有些人說是气②。还有那些人說明元素不止一种；这些人的观点仍还相似，亦即說"一与是"恰眞与他們所說的諸原理相符。

20 （甲）如果我們不以"元一与实是"为本体，其它普遍將沒有一个是本体；因为兩者都是一切普遍中最普遍的。若无"本一"与"本是"则在其它任何情况下都不可能有脱离个体的任何事物了。又，
25 "一"若非本体，"数"也显然不能作为具有独立性質的事物；因为数是若干單位，"單位"就是某种类的"一"。

（乙）若承認有本一与本是，則元一与实是必然为它們的本体；因为普遍地說明事物之所以成是与成一者，不是别的，就是元一与
30 实是。但假定有了一个"本是"与"本一"以后，要提出其它的种种事物又有很大的困难。——事物之为数怎么又能超过一。照巴門尼德的論点，万物皆一，一卽天下之实是，因此事物之異于实是，亦卽異于一者，不会存在。

1001b 这兩論点都有謬誤。无論說元一不是一个本体，或者說确有所謂"本一"，数总归不是一个本体。假定元一不是本体，应有的結論，我們已經說过；③若說是本体，則与实是論上相同的困难又將
5 引起。④"本一"之外將何来"另一"？这必然是一个"非一"了；但

---

①謂希巴索与赫拉克利特。

②謂阿那克西米及与第欧根尼。

③ 1001a 24—27。

④ 1001a 31—1001b 1。

一切事物只能是"一"或"多"，而"多"却是积"一"所成，〈不是"非一"〉。

又，照芝諾的定理，① 本一若为不可分、则將成为无是。他認为凡增之而不加大，損之而不减小的事物，均非实是，这样，他所謂

10 实是显然都得有量度。如有量度，这又將是物体；实是之具有物体者，具有各个量向〈長短，闊狹，深淺〉；其它数学对象，例如一个面或一条綫則在某兩个或某一个量向可以增損；在其它量向是不能增損的；② 而一个点或一个單位則是全沒有量向的。但他的理論不

15 算健全，(不可分的事物相幷时，虽不增益其量度，却可增益其数)。而且不可分物这样的存在就在否定他的理論，——一个量度怎能由这样一个或多个不可分物来組成？这就象是說一条綫是由点制成的一样。

20 卽便作出这样的假定，依照有些人的說法，数出于"本一"与"另个非一的某物"，我們还得提出这样的疑問：如这"非一"就是"不等"，③ 与"本一"同为数和量度之原理，何以"本一与不等"之产物，有时为数，有时又为量度。这可不明白，怎么量度可以由"一"

25 与"这个原理"得来，也可以由某些"数与这个"原理得来。④

章 五

(十三)与此相联的一个問題是"数"与"体与面与点"是否为本体一类。若說不是，这使我們迷惑于事物的本体究是什么，实是又是什么。演变，运动，关系，趋向，比例似都不足以指示任何事物

30 的本体；因为这些都可为主詞的說明，却都不是"这个"〈事物之所

---

① 参看第尔士編"先苏格拉底"第三版卷一，170，16—38。埃利亚人芝諾(Zeno，約公元前461)，巴門尼德弟子。

②例如綫与綫相接則其綫引长；然綫与綫相幷則幷不加闊。

③指柏拉图的数理哲学，参看卷 M 1081a 24。

④1001a 4—b 25 答案見于卷 Z 1040b 16—24；卷 I，章二。"一与这个"卽"一与不等"，"数与这个"卽"数与不等"。

成为实是者〉。事物之最能指示本体者宜莫过于水与火与地与气了，四者万物之所由組成，而热与冷以及类此者則是它們的演变，不是它們的本体；只有那在如此演变着的物体才是一些常存而实在的事物，也就是本体。但在另一方面来說，体較之于面，面較之于綫，綫較之于点与單位确然更逊于本体，因为体由面来包持，无面不能成体，而无体时面却还自成立〈面于綫、綫于点亦然〉。所以大多数哲学家，其中尤以早期諸先哲为甚，認为本体与实是应即为事物之实体而其它只是实体的演变，因此实是的基本原理就是物体的基本原理；而較近代，也是一般認为較聪明的哲学家①，却想到了应以数为基本原理。我們已說过，这些若不是本体，世上將絕无本体亦絕无实是；至于这些本体的屬性就不該肯称为实是。

但是，如果承認綫点較之体更为本体，我們看不到它們將屬之于何种实体（它們不能存在于可見体中），这就无处可覓本体了。又，这些显然是体的分解，——其一为闊狹，另一为深淺，另一为長短。此外，立体之中并无形狀；石块里是找不到赫尔梅〈艺神〉象的，正方立体中沒有半立方体；所以面也不在体内；若說面在体内，半正方立体的面也將是在正方立体内了。于綫与点与單位也如此。所以，一方面講来，立体是最高級的本体，另一方面講来〈面綫点与單位〉这些旣有胜于立体，却不能举作本体的实例；这眞令人迷惑，究屬何謂实是，又何謂事物的本体。

除上述各节外，生成与灭坏問題也使我們面对着好些疑难。如本体先未存在而現时存在，或是先曾存在而以后不存在，这样的变化就被認为是經历了一个生灭过程；但点綫面的一时存在，一时不存在幷不能說也已經历了一个生灭过程。因为当各体相接触或被分割，它們的界面在合时則兩界成一界，在分时則一界成兩界；

①意当指毕达哥拉斯学派与柏拉图。

1002b 这样，在合併时一界不复存在，归于消失，而当分离时则先所不存在的一界却出現了（这不能說那不可分的点被区分成为兩）。如果5 界面生成或消失了，这从何生成〈或消失〉？相似的講法也可用之于时间的当前一瞬；这也不能說时間是在一个生灭过程之中，却又似乎没有一刻它不在变異；这显示时間不是一个本体。明显地这10 在点綫面也是如此；因为它們的定限或区分都与时間相同，可以应用同样的論点。①

章　六

（十四）我們最后可以提出这一問題，在可感覺事物与間本之間，② 何以我們必得覓取另一級事物，即我们所谓通式。数理对象15 与可感覺事物虽有些方面不同，至于同級事物可以为数甚多，这于兩者却是一样的，所以它們的基本原理为数不能有定限（正如世上全部言語的字母，其种类虽有定限，为数則无可为之定限，除非你20 指定了某一个音节，或一句言語，那为之拼音的字母才有定数；間体也如此；同类間体为数是无定限的）。若說可感覺事物与数理对象之外，并沒有象所主張的一套通式存在，則其数为一而其类亦为一的本体將不存在，而事物之基本原理也就只有定类、不能有定数25 了：若然如此，这也就必須讓通式存在。支持这样論点的人往往执持其旨而不能明晰其义，他們总是說通式之为本体就因为每一个通式都是本体，沒有那一个通式是由屬性来成立的。

30 　但，我們若进而假定通式存在，并假定原理为数則一，为类不一，我們又得接触③ 到那些必然引致的不可能的結論。④

---

①答案見于卷 M，章一至三（1090b5—13 尤重要），章六至九；卷 N，章一至三；章五至六。第(11)和(14)問題参考 1060a36—b 19。

②参看卷 A 987b 14—18。

③見 999b 27—1000a 4。

④第(14)題 1002b 11—31，与(4)(7)及(13)（次序依第一章所列編排）各題相近。本卷第一章未列此第(14)題。第(14)題亦可併于(13)。

(十二)与此密切相联的問題，元素是潛在，抑以其它狀态存在？如果以其它狀态存在，那么世界应还有先于第一原理(諸元素)的事物。作为原因而論，潛能先于实現，而每一潛在事物并不必需都成現实事物。但，若以元素为潛在，則現存各事物就可能全不实現。有实現可能的也許現时尙未存在，但，現未存在的却可能在后实現其存在，至于原无实現可能的，那你就不能望其出現。[1]

(十一)我們不应仅以提出第一原理为已足，还得詢問原理的“普遍性与特殊性”。它們倘是普遍的，便不該是本体；凡是共通的云謂只指說“如此”，不能指示“这个”，但本体是“这个”。倘以其共通云謂来指示“这个”，指示某一个体，則苏格拉底將是几种动物——“他自己”，“人”，“动物”，这些都各指一体，各自为一“这个”了。若以原理为“普遍”，所得結果就該是这样。

若說原理的性質不是“普遍”而是“个別的”，它們將是不可知的；任何事物的認識均凭其普遍性。那么，若說有諸原理的知識，必將有其它原理先于这些个別性原理为它們作普遍的說明。[2]

---

① 1002b 32—1003a 5 答案見于卷Θ章八，卷Λ章六、七。

② 1003a 5—17, 参看 1060b 19—23, 其答案見于卷Z章十三、十五，卷M章十。

卷（Γ）四①

章 一

有一門学术，它研究“实是之所以为实是”，以及“实是② 由于本性所应有的秉賦”。这与任何所謂專門学术③ 不同；那些專門学术沒有一門普遍地研究实是之所以为实是。它們把实是切下一段 25 来，研究这一段的質性；例如数学就在这样做。現在因为我們是在寻取最高原因的基本原理，明白地，这些必須是稟于本性的事物。若說那些搜索現存事物諸要素的人們也就在搜索基本原理，这些要素就必須是所以成其为实是的要素，而不是由以得其屬性的 30 要素。所以我們必須認清，第一原因也应当求之于实是之所以为实是。

章 二

一事物被称为“是”，含义甚多，但所有“正是”就关涉到一个中

---

①卷四論哲学主題，而为之范圍，于本体及卷三提出的若干問題始作解釋。托馬斯·阿奎那尝称卷 B 为“辯难篇”，卷 Γ 为“釋疑篇”。第三章以下反复詳論相反律（矛盾律），第七章兼及排中律。此兩律在“解析后篇”中称“一般通則”。

② ὄν，出于动字 εἰμί，意謂“是”或“存在”。凡“物”各为其“是”，各“有”其所“是”。故“是”为物之“本体”（οὐσία）。或問“这是何物”？答曰“这是某物”。又問“这怎么是某物”？答“这因这么而是某物”。故“怎是”（τὸ τί ἦν εἶναι）为某物之所以成其本体者，包括某物全部的要素。卷 M τὸ τί ἐστι ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν（1078b 25）謂“怎是”为綜合論法（三段論法）之起点。本体之学出于柏拉图“巴門尼德篇”与亞里士多德“哲学”兩書，本書譯 τὸ ὄν 为“是”或“实是”。“是”通于“有”，“非是”通于“无”。“是”通用于“事”与“物”及“行为”（πρᾶγμα, χρῆμα, ἔργον）。非是通用于“无事”“无物”及“无为”。旧譯或以“是”为“有”，以“万物”为〈众是〉“万有”，义皆可通。本書均譯“是”。“是”之語尾变化甚繁，近代西方語文多淵源于拉丁与希臘者，其語尾可得为相近似之变化。汉文无語尾諸变化，故譯文中于此特为費勁而仍不免有疣贅之处。

③照原文 ἐν μέρει λεγομένων 亦可譯“所謂局部知識”。

35 心点,一个确定的事物,这所謂"是"全不模糊。一切屬于健康的事物,关涉到健康.其一說是保持健康,又一說是产生健康,又一說是
1003b 健康的征象,又一是具有健康的潛能。一切屬于医疗的事物,关涉到医学,一事物因具有医疗知識而被称为医学事物,另一个因天然适应于医疗,又一事物則因受到了医学方面的运用。我們当可檢
5 出其它相似的应用名詞。这样,一事物在許多含义上統是关涉着一个原理〈起点〉;有些事物被称为"是"者,因为它們是本体,有的因为是本体的演变,有的因为是完成本体的过程,或是本体的灭坏
10 或闕失或是質,或是本体的制造或創生,或是与本体相关系的事物,又或是对这些事物的否定,以及对本体自身的否定。(为此故,我們卽便說"非是"也得"是"一个"非是")。于是,这既可以有一門学术專管一切有关健康的事物,同样其它事物也可以有其它各个專門学术。不但事物之屬于一名称者其研究应归之一門学术,凡
15 事物之涉及一性質者亦可归之一門;性質相通的事物名称当相通。那么这就明白了,研究事物之所以成为事物者也該是学术工作的一門。——学术总是在寻求事物所依据的基本,事物也凭这些基本性質題取它們的名詞。所以既說这是本体之学,哲学家們就得去捉模本体的原理与原因。

20 每一級事物出于一类感覚,为之建立一門学术,例如語法这一門学术研究所有言語。因此,研究所有实是諸品种,在科屬上論其所以为实是的原因与原理这任务,归之一門綜核性学术,而各个專門性学术的任务則分别研究实是的各个品种。

"实是"与"元一",作为原理与原因倘〈假如〉本屬相通,实
25 际它們原也是相同而合一的事物,虽則幷不用同一公式来說明(它們設定为不同公式,实际沒有分别——而且这是可以互相加强其說明的);例如"一人"与"人"是同一物,"現存的〈正是〉人"与"人"也同,倍加其語为"一現存的人"与"一人"也沒有什么分

30 别，① (因为所加于原事物的“一”，在生灭动变上均不影响原事物)；相似地“一現存的人”实际于“現存的人”并未增益任何事物；所以这是明白的，所加之“一”与“現存的人”相同，“元一”不異于“实是”；又，每一事物之本体倘〈假如〉不是偶然而为一，相似地亦确由于本性而为是：——若然如此，〈倘上所假定都是对的〉則有多
35 少元一也就有多少实是。研究这些要义的，在科屬上为同一門学
1004a 术——举例而言，象討論“相同”“相似”以及类此的观念者便是；而几乎所有的“对成”也可以溯源于此义；这些我們已在“对成选录”② 中研究过了，不再詳言。

再者，有多少类别的本体，哲学也就有多少分支，所以在这門
5 学术中必然有第一义与其相从的各义。实是与元一逕归于諸科屬；所以各門学术也归于相应的各科屬。“哲学家”这字在习用上本类于“数学家”；数学分为若干部分，有主〈第一級数学〉有从〈次級数学〉，以及在数学范圍內循序而进的其它級别。③

10 現在，因为每一門学术的任务应須研究“对反”，而“众多”相反于“元一”，所以研究元一之“否定”与“闕失”，也屬于同一門学术，我們对元一与其否定或闕失一同加以研究。(我們或說某事物沒有，或說于某类特殊事物中沒有某事物；前一說法是專指某一事物
15 被否定，否定元一就指元一并不存在，至于闕失則只因其所闕失的部分而立論④：) 看到了这些事实，我們这一門学术的范圍也就該

① 27—30 行如簡括其意即“是”与“一是”不異，“一”与“是”亦不異。罗斯譯註，謂凡人称道某物曰“此‘是’某物”，或曰“此‘是·一’某物”，其意无殊；故‘一’与‘是’无殊。

②“对成选录” ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων)此書失傳。亞氏“殘篇”1478b35—1479a5，1497a32—1498b43，可見其內容之一斑。“对成”取义于“相对相成”与“相反相成”意。

③ 1004a2—9 可参看卷 B 995b10—13，997a15—25；又卷 E 章一。

④若以否定为某一屬性的否定，則闕失就只指在一类事物中某个缺少它同类所共有的某屬性。参看卷 Δ 章十“对反”，章廿二“闕失”釋义。

包括上述的“对成”諸观念，“有别”与“不似”与“不等”以及从这些或从“众多与元一”衍生的其它各項。“对反”是这些观念之一；因
20 为对反为差異的一类，差異为“有别”的一类。因为事物之称为一者，涵有許多命意，这些詞项也將有許多命意，但所有这些詞項，仍归一門学术来研究；——名詞之分屬于不同学术者不仅因为它有不同命意，而是因为它既命意非一而他的諸定义又不能归屬于一
25 个中心命意，所以才不能归屬于一門学术。一切事物当以其基本含义为依据，例如我們称为一的事物，必然比照于基本之一，这个我們于“相同”、“有别”、及“对成”等也当如是；所以，在辯明了每一事物所述及的各个云謂以后，我們必須确定其中那一命意是基本的，而其它則如何与此基本命意相关联；譬如有些事物取名于其所
30 持有，有些則取名于其所制造，有些又取名于其它途徑，〈但所指則必須符合于事物的基本含义〉。

于是，这明显了，同一門学术应該闡明本体，也应闡明列举的
1004b 这些观念，（这也是我們在“辯难卷”中諸疑問之一[①]），而哲学家的事業原也該能考察一切事物。如果这不是哲学家的事業，將有誰来研究这些問題：苏格拉底与坐着的苏格拉底是否同为一物？或者各事物是否各有一个对成？或者何謂对成，或者这有多少命意？
5 以及类似的其它問題。这些观念不同于元一与实是之为数或綫或火之类的演变，而眞是元一之为元一和实是之为实是的主要秉賦，因此这門学术就应該考察这些观念的要义和它們的質性。研究这类問題不算离开哲学范圍，只是对于本体缺乏正确观念的人，
10 忘記了本体应該先于这些事物，这才是错了。数之所以为数具有特殊屬性，如“奇与偶”，“可計量性”与“相等”，“超过与缺損”，这些或是直屬于数，或具有相互关系。相似地，实体，不动体与动体，无

①見卷 B 章一，995b18—27，章二 997a25—34。

重量体与有重量体，各具有特殊的屬性。实是之各具有上列那些 15 特殊質性者，哲学家也得研究其中所存的眞理。可以提起这一例示：辯証家与詭辯派穿着与哲学家相同的服裝；对于詭辯术，智慧 20 只是貌似而已，辯証家则將一切事物囊括于他們的辯証法中，而"实是"也是他們所共有的一个論題；因而辯証法也包含了原屬于哲学的这些主題。詭辯术和辯証法談論与哲学上同类的事物，但哲学毕竟異于辯証法者由于才調不同，哲学毕竟異于詭辯术者則 25 由学术生活的目的不同。哲学在切求眞知时，辯証法專务批評；至于詭辯术尽管貌似哲学，終非哲学。

又，在对成序列中，兩行之一[①]为"闕失"，一切对成可以簡化为"实是与非是"，和"一与众"，例如靜屬一，动屬多。实是和本体为 30 对成所組合，这是几乎所有思想家都同意的；至少他們都曾提起过各自的对成作为第一原理——有些举出奇偶[②]，有些举出冷热[③]，有些举出定限与无定限[④]，有些举出友与斗[⑤]。所有这些以及其 1005a 它諸对成明显地都可簡化为"一与众"(这簡化我們可以承認[⑥])，其它思想家所述原理也完全可以此为科屬而为之归綜。經过这些考慮，这就明显了，研究实是之所以为实是者应屬之于一門学术。因为一切事物或即对成或为对成所組合，而"一与众"实为一切对成 5 之起点。不管这些命意是否單純，它們总得归屬于一門学术。也許它們实际不止一个命意；可是即使"一"有多种命意，这多种命意必然相联于一个基本命意(諸对成的例也相似)，即使实是或元

①参看卷A986a23脚註。

②毕达哥拉斯学派。

③巴門尼德。

④柏拉图学派。

⑤恩培多克勒。

⑥参看亚氏"残篇"1478b36—1479a5。

一不作为一个普遍通例，在各例上也并不全同，或是仍各結合于个

10 别事物(实际上“一”有时是公共的参考标准，有时是一一相續的串联)，这还得相通于一个起点。为此故，作一个几何学家就不研究什么是“对成”或“完全”与“元一”或“实是”，以及“相同”或“有别”这类問題，他還是承認这些为理所当然，凭此假設为起点，推演他自己的論題。

于是明显地，这一門学术〈哲学〉的任务是在考察实是之所以

15 为实是和作为实是所应有的諸質性，而这同一門学术除了应考察本体与其屬性外，也將考察上列各項① 以及下述諸观念，如“先于”，“后于”，“科屬”，“品种”，“全体部分”以及其它类此各項。

章　三

我們必須提出这一問題，研究本体和研究数学中所称公理〈通

20 則〉是否屬于一門学术。显然，对于通則的探索，該屬于一門哲学家的学术；因为这些眞理为一切事物所同然，并不專主于某些独立科屬。每一科屬咸各有其实是，而这些眞理于实是之为实是确切无誤，由是逐为世人所公認而通用。但世人应用它們却各为滿足自

25 己的要求；因此凡是适宜于为他們所研究諸科屬作証的，他們就照顧这些通則。这些通則旣于一切实是皆显然无誤，那么于一切事物如欲問其实是，則研究那实是之为实是的人們，自然也將研究这些

30 通則。凡进行專門究研的人——如几何学家或算术家——均不問这些通則是眞是假。有些自然哲学家〈物理学家〉就是这样在进行研究，其研究过程也能够为大家理解，他們还意謂惟有他們正是在

35 研究整个自然以及实是。但另有一类思想家，超乎自然哲学家之

1005b 上(“自然”只是“实是”的一个特殊科屬)，他們所考察的都是普遍眞理与原始本体，因此这些眞理的研究也將归屬于他們。物理学

①郎 1005a12，所举数項。

也是一种智慧，但这不是第一級智慧。① 还有些人于应該承認的眞理也試作論辯，这些人② 往往缺乏“分析能力”③，他們应該在进行專門研究之前先熟习这些通則，不应在傾听学术講授的时候才来过問。

因此，明显地，研究一切本体的哲学家也得研究綜合論法〈三段論法〉④。誰最精习于一科屬的事物，誰就必然能够陈明有关这一門的最确实原理，所以誰最精习于現存事物〈現是〉者也必然能够陈述一切事物的最确实原理。惟有哲学家能如此，最确实的原理是万无一誤的原理（因为常人每誤于其所不知）。这样的原理宜非虛語，而且应該为众所週知。凡为每一个有些理解的人所理解的原理必不是一个假設；凡为有些知識的人所必知的原理当是在进行專門研究前所該預知的原理。

現在，讓我們进而說明什么是这样一个最确实原理。这原理是：“同样屬性在同一情况下不能同时屬于又不屬于同一主題”；我們必須預想到各項附加条件，以堵住辯証家乘机吹求的罅隙。因为这符合于上述的界說，这就是一切原理中最确实的原理。傳聞赫拉克利特曾說“同样的事物可以为是亦可以为非是”，这是任何人所不能置信的，一个人的說話当然不是必須置信；假如相反屬性不該在同时屬之于同一主題（常有的条件必須循例予以附加），假如一条規律反駁另一条規律者便与之相反〈矛盾〉⑤，那么这就

① 1005a19—b2，参看卷 K 章四。

② 可能是指安希瑞尼（Antisthenes，約公元前440[?]—366，雅典人，世称犬儒宗）。

③ “分析能力”（ἀναλυτικῶν）或譯“名学訓練”。亞里士多德所称“分析”即后世所称“名学”（Logica），或譯“邏輯”。但用 Logica 一字为專門之学，推原其始，出于西塞罗，此字未尝显見于希臘著作。

④ συλλογιστικῶν 即旧譯“三段論法”，茲依字义譯“綜合論法”。

⑤ ἀντιφάσεως（ἀντιλογία）直譯为“反駁”，作为名学辞类譯“相反〈矛盾〉”。“矛盾”出于“韓非子”“势难”：“人有鬻矛与楯者，誉其楯之堅，物莫能陷也。俄而又誉其矛，曰：‘吾矛之利，物无不陷也。’人应之曰：‘以子之矛陷子之楯，何如？’其人弗能应也”。希臘无此典故。可参考梅厄（Maier）“亞氏綜合論法”（Syl. of A.）卷一，41—101，評論亞氏矛盾律与排中律。

30 显然是不可能的："同一人，在同一时間，于同一事物，既信为是又信为不是"；如果有人发生这样的錯誤，他就同时执持了兩相对反的意見。为此之故，凡是逐节追求証明的人，总是逼到最后一条規律为止；終极規律自然地成为其它一切原理的起点。①

章 四

35 我們曾說起有些人不但自己主張"同一事物可以既是而又非是"，还說这可讓世人公論，事理确乎如此。② 其他如自然科学的

1006a 作家，也常用这样的言語。但我們現在認为任何事物不可能在同时既是而又非是，并且認为这原理能自明为一切原理中最是无可爭論的原理。有些人甚至要求將这原理也加以証明，③实在这是

5 因为他們缺乏教育；凡不能分别何者应求实証，何者不必求証就是因为失教，故尔好辯。一切事物悉加証明是不可能的（因为这样將作无尽的追溯，而最后还是有所未証明的）；假如承認不必求証的

10 原理应該是有的，那么人們当不能另举出別的原理比現在这一原理〈矛盾律〉更是不証自明了。

可是关于这个論点〈同一事物既是而又不是〉只要对方提出一些条理，我們当用反証法来为之說明这不可能成立；如果他一点条

15 理都不提出，我們也无法向一个不能作任何发言的人作答。这样的人，基本上不比草本聰明。現在我來辨明反証与实証，实証中若將某一假定当作既定論据就被認为是丐理，但如果另有人提

20 出一論据；則这論据就由他負責，我們所做的不是为之証明而是为

①本卷第三章可回看卷 B995b6—10, 996b26—997a15。1005b8—34 可参看卷 K 1061b34—1062a2。1005b23—26 可参看 1062a31—35。1005b22—32 全节要点：甲不能同时是"乙"与"非乙"，所以沒有人該認为甲是"乙又是非乙"。（注意 1012a14 脚註）。

②指上一章 1005b23—25 所涉及赫拉克利特，似并及麦加拉学派。欧几里得（Euclid、450—374）崇奉苏格拉底，于苏氏亡后，回故乡，創为麦加拉学派。

③似指安蒂瑞尼。

之反証①。所有这里的辯論，其起点并不要求对方說出某些事物之或是或不是(因为这个也許就被看作为丐理)，我們所要求于对方的只是將某些事物說得兩方都能明白其辞旨；如果他正想发言，这
25 就应該如此。若他辞不达意，于自己和別人兩不明白，这样的人理解能力不够。要是有人承認这些，我們就由此既具有一些明确的事物，証明就可得进行；可是該負責的并不是提出实証的人，却正是听受証明的人；因为正在他解明一个理論时，他又听受着另一理論。又，要是人們承認这个，也就已承認了有些事物可以不經証明而显見为眞理[因此每一事物就不該如是而又不如是]②。

30 这里，明显地是眞确的，"是"或"不是"应各有一个限定的命意，这样每一事物將不是"如是而又不如是"③。又，假定"人"只有一个命意，我們就称之为"兩足动物"；限定一个命意以后：——假如"人"的命意是"X"，而A是一个人，则X就將是A之"所以为人"
1006b 的命意。(若有人說一个名詞有几个命意，只要它的命意为数有限，道理还是一样；因为每一个定义还得提出一个異字。例如，我們可以說"人"不止一个而有几个命意，則每一命意总得有一个象"兩足动物"一类的定义，有几个命意也只是有几个定义，其为数是
5 已有定限的了；对每一个定义都得系之以一特殊名称。可是若說命意不必有定限，一字可有无尽数的命意，这显然不可能理解；因为不确定一个命意等于沒有什么命意，若字无命意，人們也无从相
10 互理解，这样，理知就被取消了。我們只能着想于一件事物，不將思想屬之于一件事物而要思想任何事物，这等于什么都沒想到。凡是可能着想的任何事物，就会有一个名称系之于这事物。)于是，如

---

① 1006a5—18 参看卷 K 1062a2—5。

②[ ]内文照 A^b 抄本增入，E, J 抄本均无。

③"如是与不如是"参看柏拉图："色埃德托"。

上所述及,①讓这名称有一个命意,而專指一个事物;如果"人"不
但对于其主題有所表白,而且只限于表白一个涵义,那么誰要說
15 "是一个人"恰无異于"不是一个人",这是不可能的。(这里应分明,
"限于表白一个涵义"与"对于其主題有所表白"不全相同,如果这
里含混了,誤解就可以引起,如說"有文化的"与"白的"与"人",三
者虽同指某一事物,并非一个涵义。)

同一事物既是而又不是,除了同义異詞而外,必不可能,同义
20 異詞之例有如我們称之为"人"的,别人称之为"非人";但問題不在
于它的称謂之是"人"或"非人",而在它实际上究竟是什么。現在,
假如"人"与"非人",其字义并无分别,則明显地指一物而称之謂这
"是人"与称之謂这"不是人"也无分别,因为它們虽屬異詞,同指一
25 物。譬如穿在我們身上的或称为"衣"或称为"服",衣与服所指的
只是具有一个定义的一件事物。假如"是一个人",与"是一个非
人"要成为同义,它們就得同指一件事物。但这已經說过,②这样
的名称应指不同事物。所以任何事物凡称为人的必需是一个
30 "兩足动物";因为这就是为"人"所拟訂的命意。所謂"必需是"的
涵义就是說它不可能成为"不是",必需是人就不能不是一个"兩脚
动物"。所以在同一时間,指同一事物"是人又是非人",不能是真
确的。

1007a 同样的道理于"不是一个人"也可适用,"是一个非人"与"是一
个人"不同,"是白的"与"是一个人"其旨亦复不同;〈"非人"与
"人"〉前者其旨相反,比之于后者,具有更强烈的差别,这必然另指
不同的生物。如果有人說"白"与"人"是同一物,这我們在上面曾
5 已說过,③若对同一事物的不同表白混淆为同一涵义則不仅相反

①見 1006a31。
②見上节 1006b11—15。
③見上文 1006b17。

的事物将混一，一切事物皆將混一。如果承認这样是不可能的，只要对方一一答复我們的問題，結論就会因这些問答而显明。

10　当我們提出一个簡單的問題，苟在答复中包含了一些相反〈矛盾〉，他就不是在答复問題。他若对此同一事物作答，说它既是人又是白的以及又是其它种种，大家都不会予以擱阻：但假如主題是这样：这"是一个人"，請問这是对的或是不对？我們的对方应得在"是人"与"不是人"中，擇一以答，而不应加上說这"又是白的"，"又15是大的"。事物之偶然屬性为数无尽，不胜枚举；讓他悉举或讓他不举吧。相似地，即便这同一事物曾一千次做过"人"，又一千次做过"非人"，但当我們的对方被請問到这是否为一个人的問題时，他决不能說这是一个人而同时又是非人，这样他还得將这事物前前20后后所曾經为"是"与曾經为"不是"的一切偶然屬性，悉数列举出来；他若是这样作答，他就違反了辯論的規矩。①

一般講来，这样作答，实际是將本体与其怎是都取消了。因为他列举所有出于偶然的屬性，这样凡所以成其为"人"或"动物"的主要質性就沒有了。如果具有了所以成其为人的主要質性，这个25就决不是"非人"或"不是人"(这些都是所以成其为人的否定)；因为事物的"怎是"〈所以成其为事物者〉其意只指一点，这就是事物的"本体"。举出事物的怎是，而为本体題以名称后，其命意已有所專指，不能再妄指其它的事物。但，若說"所以成其为一个人者"与30"所以成其为一个非人者"或"所以成其为一个不是人者"，三者主要地相同，那么我們就只能向别处去找"怎是"了。那么，我們的对方將必說，任何事物均不能有定义，而一切屬性均出偶然；然而，本体与偶然屬性是有所区别的——"白"之于"人"是偶然的，因为他35虽是白色，但白非其怎是。一切說明若都取之于屬性，一个主題

① 1006a18—1007a20，参看卷K 1062a5—20。1006b28—34参看1062a20—23。

1007b 悉以偶然者为之云謂，事物將完全沒有基本成因；于是这样的云謂必須无尽已地累加。但这是不可能的；因为在屬性云謂中，諸屬性名詞只要超过兩項就不便于复合。① 因为(一)一个偶然不是另一个偶然的偶然，这兩偶然只因是同屬一个主題，才能作連續的云謂。例如我們可以說那个“白的”是“有文化的”，与“那个有文化的

5 是白的”就因为兩者都屬于人。但是，(二)若說苏格拉底是“有文化的”，这兩詞就并不同为另一事物之屬性。这里的云謂分明有兩类用法，(甲)“有文化的”象“白的”一样是苏格拉底的屬性，这一类云謂是不可以无尽已地向上說去的；例如“白苏格拉底”就不能再加另一屬性；因为要另找一个字来表明兩字所指的事物是找不到的。

10 〈如“有文化的”可与苏格拉底合一就不能与“白苏格拉底”合一。〉又，(乙)这也不能另用一个名詞，例如“有文化”，来做“白”的云謂。因为兩者之各为屬性，那个都不能說包涵了或胜过了那一个；兩者卽便因主題相同而联在一起，似若相屬而实不相屬。以“有文化的”

15 作为苏格拉底的〈“那个白的”〉屬性，这类②云謂不同于前一类③，在这类云謂系列中这个偶然是偶然的偶然，但这不能所有云謂全屬偶然。其中必然有某些云謂表明着本体。若然，这就昭示了相反〈矛盾〉不可以同时作为一事物之云謂。

又，假如对于同一主題，在同一时間內所有相反說明都是对

20 的，显然，一切事物必將混一。假如对任何事物可以任意肯定或否定，同一事物將是一艘楼船，一堵牆与一个人，这理論凡是同意于普罗塔哥拉思想的都得接受。人們倘認为人不是一艘楼船，他就

①(1)亚历山大举例：“希朴克拉底是一个最精明的医师”并非一个主題有兩个屬性，因为“最精明的”只是“医师”的屬性，(2)亚蒙尼(Ammonius)解此支句为“一詞不能有二定义”。参考“解析前篇”卷一章一。

②③兩类云謂，其一类如苏格拉底是有文化的，以屬性明本体。另一类那“白的”是“有文化的”，因本体已有所指明而附加其义。所有附加云謂虽似增广主題，亦复使之所限愈狭，不能无限地发展。

25 明明白白的不是楼船；苟謂相反說明兩皆眞实，那么他也是一艘楼船。这样我們就落入了阿那克薩哥拉万物混和[1]的教义；这么，純一的实体將全不存在。他們似乎在講一些"无定物"，当他們想着"实是"的时候，却在口說着"非是"；"无定物"就只是那些潛在而并
30 未实現的事物。但他們必須容許任何主題的任何云謂均可加以肯定或否定。因为这是荒謬的：若說每一主題其自身可予以否定，而其它云謂苟有某些不容否定的，就不作否定。譬如"一个人"却說他"不是一个人"，你認为这沒有說錯，那么明显地，你說他"是一艘楼船"或"不是一艘楼船"也都不算錯。照样，若正面的肯定〈是楼
35 船〉可以作为他的云謂，反面的否定〈不是楼船〉必然也可以作为他的云謂；如果不能以肯定为云謂，則主題的云謂之否定較之主題本
1008a 身的否定更可随便作为云謂。这样，你可以否定"人"这主題为"不是一个人"，則"楼船"的被否定为"不是一艘楼船"当然也可以；这些否定，旣可以随便，那么肯定的話該也可以随便的說。[2]

于是，那些堅持这个观点的人逼得还須做出这样的結論：对一
5 事物不必肯定，也不必否定。假如一事物"旣是人而又是非人"，兩屬眞实，显然这事物也就可以"旣不是人而也不是非人"。兩个正面相应于兩个反面。正反兩詞合成的前一命題确相应于另組正反合成的后一命題，而前后兩命題又恰正相反。[3]

又，(甲)或則是这理論完全都眞确，一事物可以"旣白又不
10 白"，"旣存在又不存在"，其它正与反也都可以，(乙)或則是这理論只有一部分眞确，其它不眞确。假使不完全眞确，(乙)則矛盾終只有一面眞，另一面就必然是假的。但是，假如这理論完全都眞确，(甲)則(子)其正面眞确时，反面也就該眞确，反面眞确时，正面也

[1] 見第尔士編"殘篇"。
[2] 1007b18—1008a2 参看卷 K 1062a23—30。
[3] 1008a6—7 可参看卷 K 1062a36—b7。

15 就該眞确；(丑)或者是正面眞确处，反面必然眞确，而反面眞确处，正面不必然眞确。在后一情况，(丑)一个反面已确定，这將是不可爭議的信条；"无是"旣然可知而且不可爭議，則其反面的"正是"应更为可知了。但是，若說(子)一切凡可否定的均可予以肯定，那么
20 是否可將"是又不是"那兩个云謂分开来，讓他作确切的答复呢(例如不說"白又不白"而說"此物为白"，再說"此物为不白")。如果(1)說是那兩个云謂不可分开，足見我們的对方想假借"可是可不是"的"未定物"来搪塞，这些未定物当沒有一件是現实存在的；但非現实存在的事物，怎能象他一样說話或走路呢？照这論点，如上已言
25 及，① 一切事物悉成混一，如人与神与楼船以及它們的相反都將成为同一事物。相反旣可同作每一主題的云謂，一事物与另一事物就无从分別；因为它們之間若有所分別，則这差異正將是某些眞实而相殊的質性。(2)假如將那兩个相反云謂分开来作答，除了引致上述各样事物的混一外，也得引致这样的結論，一切事物可以是〈眞〉对的，也可以是〈假〉錯的；而我們的对方承認自己是在錯的一
30 边。——我們和他的質疑問难显屬徒劳；因为說了許多等于什么都沒說。他旣不說"是"亦不說"不是"，他老是說"是又不是"；而且他进而又否定这些，說"也无是也无不是"；因为除了这最后一語以外，別的措詞还包含着些可捉摸的"有定事物"。

倘把这条理訂定："当正面是眞实时，反面应是虛假，而反面是
35 眞实时，正面应是虛假"这样要同时肯定而又否定同一事物將成为
1008b 不可能。然而他們也許竟会說問題就在这里。

又，有人判断一事物，或云"如是"，或云"不如是"，另有人判断一事物謂这"旣如是而又不如是"；是誰的判断对，誰的判断錯了呢？若說那兩可的人对，那么具有这样一类性質的現存事物他們

①見 1006b17, 1007a6。

5 究向何处去指寻？若說他幷不对，可是比較那一位將事物旣分明之为"是"又分明之而为"不是"的人，他仍然較为妥当，卽便他不能算对，你也不能算他錯。然而一切都无分别，眞假混在一起，落在 10 这样境界的人实际不能說出也不会說出任何可以令人明了的事物；因为他同时說"是"与"不是"，对于一切事物不作判断，只是混混沌沌的，若有所思若无所思，这样的人与草木何異？

这样，該是十分明白了，凡主張这样理論〈矛盾兩可〉的人以及任何其它的人实际都沒有眞的站住这一立场。为何一个人当他想 15 到要去麦加拉的时候，他就不再留在家里而走向麦加拉呢？他在某个早晨上路的时候，他为什么不走入一口淵井，或走上一个悬崖？我們看到他步步留心，当然可以知道他幷不意謂墮入深淵或墜于悬崖，是"又好又不好"，或"无可无不可"。显然他判断着怎么 20 走比較好些，怎么走比較不好。大家如不以此类判断为妄，則他也必將某一事物确定之为"人"而另一事物确定之为"非人"，某一事物謂之甜，另一事物謂之不甜。因为他不將一切事物等量齐观，所以当他在要喝水时，就进向水边，当他要訪人时就进到人前。假定 25 同一事物旣可是人而又可不是人，那么他就得將一切等量齐观了。但是，如上所述，每一个人的行动沒有不是在趋吉〈向于某些事物〉而避凶的〈免于另一些事物〉。似乎举世的人，卽使不能判明举世一切事物，他总是会断定若干事物的利害善惡的。① 如果說这些 30 不算知識，只是意見〈猜忖〉，他們还应是切求眞理的人，犹如一个病人之切求健康較之一个无病的人更为急迫；于認取眞理而論，只会猜忖的人較之于眞有所識知的人，当然他尙不算健全。

又，一切事物倘可以"如是与不如是"，在事物的性質上，仍还有过与不及的差別存在，我們决不該說二与三同样地是偶数，也不

① 1008b12—27 参看卷 K 1063a28—35。

35 能說一个誤四为五的人，与一个誤八为千的人，其誤相等。若說他1009a 們所誤不等，則那个誤差較小的，应是离眞实也稍近些。假如一事物于某一事物的性質多具备一些，这总該是較接近于那事物。若說这类差别未足为眞理之征，可是認明这些差别，我們总找到了較5 肯定而更接近眞理的事物，我們毋宁抛棄那拖泥帶水的教义①，免得妨碍大家思想上常有的判断能力。

章 五

普罗塔哥拉的教义也是从同一意見发展出来的，要是正确就兩②皆正确，要是謬誤就兩皆謬誤。一方面，假如承認一切意見与現象均屬眞实，所有言論將同时又眞确而又虛假。因为許多人的10 信念是互相冲突的，人們常認为与他不同的意見是錯的；所以同一事物必須又是而又不是。另一方面这样說，所謂"有人認为对，有人認为錯"，相反的只是各人的意見；同一事物确实可以"又是又不是"；那么所謂实是倘眞为这样，一切就都无不是了。明显地，这教15 义也出于同一思想方式。

但是，对于不同的对手不宜用同样的辯难方式；有些人需要与之講理，有些人只能予以强迫。因为有些人接受辯論，旨在貫通自己的思想，所以只要將困惑各点予以启发，引导他逐步进入明亮的20 地方，他就豁然开朗，治愈了他的愚昧。然而对于那些仰仗着言語与名詞，專为辯論而辯論的人，除了否定他的辯論，就沒法为之診治了。③

那些确实感覚到有所疑难而发生这样意見的人，大抵是由于对可感覚事物的观察所引起。(一)他們想諸相反或諸相对应同时

---

① λόγον απηλλαγμένοι 或譯"濫用了的理論"，指"是非兩可論"。

②其一为前章之意見兩可論，另一是普罗塔哥拉之現象兩可論。普罗塔哥拉教义之一，以現象为实，如甲之現示为乙者，便为乙。

③ 1009a16—22 参看卷 K 1063b7—16。

25 都属真实，因为他们見到了相对事物从同一事物中出現。假如事物之非是者便不能由事物变現，那么苟有所变現，必为事物的对成中原已具备着的事物，如阿那克薩哥拉所說"万物混于万物"；德謨
30 克利特立說亦复如是，因为他說空与实随处都相等而并存，其一为是其一为非是。① 对于这些由此引起其信念的人，我們將認为他們在某一意义上說得对，在某一意义上說錯了。成为实是可有兩义，其一昔者无"是"，今日有"是"，其另一为"无是"不能成"是"，而同一事物則可以成为实是与不成为实是——但其道不同。因同一事物在潛能中可以同时涵有一个对成的兩端，但在实現时，就不能再
35 涵有兩端了。② 此外，我們还要請他們相信在一切現存事物中，别有一級本体，对于这本体，动变与生灭均不相屬。

1009b (二)相似地，还有些人是从可感覺事物的現象之真实性这类观察引起了这些意見。因为他們想到真理并不由持有信念的人数之多寡来决定；同一物，有些人嚐之为甜，另有些人嚐之为苦；由此
5 推广而循思之，若世人皆病，或世人皆狂，其間二三子独健或独醒世人必以二三子为病为狂，而不自謂其病与狂。

又，他們說許多动物由感覺所得印象与我們人类不同；卽便同是人类，各人的官感也不全同。誰的印象真实，誰的印象虛假这
10 并不明白；这一組人或动物的印象未必胜于另一組，然而兩者同屬某一事物之印象。为此故，德謨克利特要这样說，或者真理是沒有的，或者至少我們于真理还沒有明白。

这些思想家一般假定知識就是感覺，感覺的差異則出于身体的差異，一切出現在我們感覺中的事物必然是真实的；这样，恩培
15 多克勒与德謨克利特，几乎也可以說所有其他的思想家，都成了这

---

① 1009a 6—16, 22—30 參看卷 K 1062b12—24。

② 1009a30—36 參看卷 K 1062b12—24。普罗塔哥拉另一教义卽"无不咸有"，故事物之能演变者必先涵有兩对成。

一类意見的俘虜。恩培多克勒曾說人的思想随人身体而为变；

人之于智度因滋养而日增，①

在别篇中，他又說：

20　他們的体質怎样的改变，

思想也常发生怎样的改变。②

巴門尼德也有同样的講法：

許多关节巧妙地組成人体。

也这样組成人的思心；

各人的思想皆由此多关节的肢体发生。

而思想竟是那么繁富。③

25　阿那克薩哥拉致其友人的一句箴言也与此攸关——“事物就有如所意想那样的事物”。而且他們說荷馬也有这样的講法，因为他敍述赫克篤被打失了知觉以后躺着胡思乱想④——照这講法一个受伤而失去思想力的身体仍还有所思想，只是他那伤体的思想已異30于先前未伤体的思想了。于是明显地，倘这兩类都算是思想，而此刻的胡思乱想与先前的思想所寄，恰又同屬某一实物，則此实物該可說“旣如是而又不如是”了。⑤ 就在这一方向，开展討論最为困难。假如那些見到了这些事例的人認为这样的眞理是可能的，而35且認为这样的眞理正是他們所最喜爱而乐于追求的，——假如那些具有这样意見的人来宣揚这样的眞理，初进于哲学研究的人不

---

① ἐναύξεται（动字 ἐναύξενω）原义“滋养”或“增益”。亞氏取其用字渾朴处作双关解，其义类于“体胖則心广”。原語見“殘篇”106。

②“殘篇”108。

③“殘篇”16。色烏弗拉斯托(Theophrastus，公元前322—268)为呂克昂学院亞氏之繼任主持人。他在“論感覚”第三章中所引此节，文句略異。

④参看伊里埃第二十八章698行；但原書此节不是說的赫克篤而是在敍述欧里耶罗（Εὐρυαλύς）。

⑤ 1009a38—b33 参看卷K 1063a35—b7。

1010a 將自然地失望嗎？因为这样的寻求眞理何异于追逐空中的飞鳥。①

思想家們所以要执持这样意見，其緣由就在实是中求其所是的时候，他們將感覚当作了实是；可是在可感覚世界中，存在有許 5 多未定性質——那些未定物所存在的特殊意义，我們上已述及；②所以他們說得相当高明，但所說并不眞实——与其象爱比卡尔讃那样的批評齐諾芬尼③，毋宁作这样的批評。因为在动变中的事物无可为之作成眞实的敍述，他們看到了自然界全在动变之中，就說“既然沒一时刻沒一角落不在动变，所以沒一事物可得确实地予 10 以肯定”。就是这一信念发展成上面提及的理論，如那个聞名已久的赫拉克利特学派克拉底魯所执持的学說，可算其中最极端的代表，他認为事物既如此动变不已，瞬息已逝，吾人才一出言，便已事过境迁，失之幻消，所以他最后，凡意有所詣，只能微扣手指，以示其蹤跡而已；他評議赫拉克利特所云“人沒有可能再度涉足同一条 15 河流”④一語說：“在他想来，人們就是涉足一次也未成功”。

可是，我們將答复这辯論說，他們关于动变的想法是有些道理在內的，然而总是可訾議的，虽說在变动中的事物尙非实在的事物，可是事物之有所消失者必先有此可消失者在，事物之今兹变現 20 者，必先有某些事物在。一般說来，一物灭坏，必將因此而变現有某物；一物生成，必有所从而生成之物在前，亦必有为彼而有此生成之物在后，而这一过程不能无尽已的进行。——但暂且不管这些問題，讓我們坚持这一点，同一事物，所变的不在量与質。卽便

①参看“希臘古諺”卷二，677。

②見于1009a32。

③参看凱伊培尔(Kaibel)編“殘篇”252。大約愛比卡尔讃(Epicharmus)曾对齐諾芬尼(Xenophanes)思想做过这样的批評：“这旣不高明也不确实”或“这是确实的但并不高明”。

④“殘篇”91。

25 事物在量上幷非恆等；我們总是凭它的形式認識每一事物。① ——又，我們这样批評执持那些意見的人应可算是公正的：他們就是对可感覺事物也仅見极小部分，却要將自己的意見应用于全宇宙：因为这只有緊繞于我們周遭的可感覺世界才是常在生灭的不息过程 30 之中；但这世界——就这么說吧——只是全宇宙中的一个小小的分数而已，② 所以这才較为公正，应該为着那另一部分而放棄这世界小小的可感覺部分，不宜凭这一部分去評判那另一部分。③

于是，我們正要將我們所早已有的結論④ 告知他們；我們必須向他們証明，要他們認識：宇宙間必有全无动变性質的事物存在。35 实际那些主張事物同时"既是而又不是"的人，如欲由此而有所引伸，則与其說一切均在动变，毋宁說一切皆归安定：因为一切屬性均已备于一切主題，天地万物，各如位育，殊已无所需于动变了。

1010b 关于眞实的性質，我們必須認定每一呈現的物象，幷不都屬眞实；第一卽使感覺不錯，——至少感覺与感覺对象互相符合——印象也幷不一定与感覺符合。又，这应当是公正的，我們于对方提出那些問題表示詫異；事物在远距离与在近处所呈現于人眼前时是 5 否尺度相同，是否顏色相同；其所呈現于病人与健康人眼前时是否相同；事物的重量呈現于强壯的人与衰弱的人手中时是否相同；事物的虛实呈現于入睡的人与醒着的人是否相同。明显地，他們幷未想到这些都是問題。至少沒有人当他身在里比亞时，却幻想自己

① 1010a22—25 参看卷 K 1063a22—28。

②亚里士多德以天宇及星辰（星辰卽神或神之所居）为永存而不变不坏；可参看卷 Θ 章八。我們在这里用"宇宙"或"世界"譯 οὐρανὸς 与 κόσμος。旧詮，"世"为迁流，卽过去、未来、現在；"界"为方位，卽东南西北上下。又云，上下四方为"宇"，古往今来为"宙"。"世界"与"宇宙"兩义相同，均为抽象名字；兩希臘字有时为实指"天空"与"地球"之名詞。（κόσμος 原义"秩序"。）

③ 1010a25—32 参看卷 K 1063a10—17。

④参看 1009a36—38。

10 在雅典，正出門去参加奥第雄[1]的晚会。又，关于未来的事物，如柏拉图所說，[2] 例如一个病人是否会得痊愈，一个医师的意見与一个普通人的意見，分量不是一样的。再者，对于一个陌生对象与相当15 熟悉的对象，或是对于一个亲近的对象与官感相应的对象之間，[3] 各官感本身就不是同等可靠的；对于色，只有視觉可靠，味觉就不可靠；对于味，只有味觉可靠，視觉就不可靠；每一种官感永不会在同时說同一对象这“既如是又不如是”。就是不在同时，这一官感20 有时前后不符，其所示異，也不是事物之性質，而只是那同一性質的異感。試举例以明吾意，同样的酒，或因酒变了質，似乎可以一时为美酒一时为不美；但是至少当酒之为美酒时，彼所为美固确乎25 存在，这酒美是不变的，飲酒的人对那一刻的酒美也是領会得不错的，于那一刻之所以为酒美，其性質必然是“如是而又如是”〈“如彼而又如彼”〉。[4] 可是那些观点〈錯覚〉破坏了这个必然，他們舍棄了任何事物的怎是，也使世上不再有必然的事物；因为所謂必然就不能又是这样又是那样，所以任何事物若有所必然，就不会“又如是又不如是”了。

30 一般說来，假如只有可感觉事物存在，那么若无动物〈活物〉[5] 就沒有这世界，因为沒有动物，也就沒有感觉器官。现在說是可感觉性与感觉兩不存在，这样的論点无疑是眞实的，因为兩者都只是在感觉者身上所产生的感应。但是，若說那感觉所由发生的原因，

①奥第雄（ὤδειον）大廈为貝里克勒（Pericles，公元前495—429）仿照波斯閣幕形式建筑之音乐厅；希臘詩艺与乐艺大会均于此厅誦奏。

②見于“色埃德托”178B—179A。

③参看“論感覚”440b29。

④ 1010b1—24 可参看卷K 1062b33—1063a10。

⑤ ἐμψύχων，“有灵魂物”即动物及一般生物。希臘人之“灵魂”（ψυχῆς）（拉丁譯为 anima）观念多本于毕达哥拉斯灵魂即生命之义。灵魂分三类：（1）植物灵魂仅有生命；（2）动物灵魂兼有生命与感觉；（3）人的灵魂兼有生命、感覚与精神三者。（参看1017b16，1046a36，1070a29。）

35 那个底层也不应存在，这就不可能。因为感觉决不只是感觉自身，
1011a 而必有某些外于感觉者先感觉而存在；主动的总是先于被动的，这两个相关名詞也可适用于感觉問题。

章 六

在篤信这观点的人以及仅是侈談这些理論的人之間，有人提
5 出这样一个难题，將是誰来断定人的健康与否，又將是誰来断定每一类問題的虛实。但这一类問题与考查我們現在是睡眠抑是醒着一样。所有这些問题都屬同一性質。这些人們为每一事情举一理由；① 因为他們要找一个起点，由这起点来作别的証明，而他們
10 又想要用証明来找起点，从他們的方法上看来，能否找到，他們也并无自信；但他們的情調恰如我們以前曾說过的：实証的起点原本不是另一个实証，他們却要为說不出理由的事物找寻理由。

这些，要旨并不难于領会；然而那些專求辯論必胜的人老是寻
15 找那些不可能的事物；他們主張容許大家互反〈自相矛盾〉——这种要求本身一开始就是一个矛盾。② 但事物若并不尽屬"关系"范疇，有些事物可以自在而独存，这就不必是每一呈現于感覺者都屬眞实；惟有見此事物之呈現的某些人明白这些現象；所以誰若以現
20 象为尽屬眞实，他就使一切事物均成"关系"。所以依照他們的論点，同时要求在辯論中可以有所必胜，那么他們就必須时时檢点自己，不要說眞实存在于其所呈現，只是說眞理存在于向他呈現的，在那时候，在那官感上，与那情况中呈現的現象。他們提出任何論
25 題若不是这样講法，他們很快就会发現自己在否定自己了。因为这可能，同样一物看来是蜜，嚐来却不是。又因为我們具有兩眼，如果兩眼視覚不一，一事物就可以呈显兩現象。对于那些执持着我們

①似指安蒂瑞尼。
② 1011a3—16 参看卷 K 1063b7—16。

先前說过的① 那些理由的人們以現象为眞实，也認为一切事物无
30 須以眞假相諍，因为事物之呈現于各人，所得現象原不一致，卽便
呈現于同一人时，前后也不一致，甚且常常同时发生相反的現象，
(当一物置于我們交叉的兩手指間，触覚則謂二，視覚則为一)②
35 ——对于这些人們，我們將說是的，但这不在同一官感上，不在同
1011b 一时間內，不在同一情况下，如果这些条件具备，所呈現的將屬眞
实。但彼不为决疑解惑、仅为辯論而辯論的人，于此又將說，依你
所論，也只是于那一感受的人是眞实；并不能說这于一切人均屬眞
实。如上曾述及，③ 他必使一切尽成“关系”——使一切相关于意
5 見与感覚而后已，这样就沒有一个已存在或將生成的事物能脫离
某些人的意想之如是或如彼而自行存立。但事物之已存在或將生
成者，显然并不一律有賴于人們的意想，

又，事物之为一者，应与一事物或与某些决定性事物为关系；
如一事物成为兩半而相等，其为“等”，与为“倍”并无直接关系。④
10 于是，思想于事物的人与被思想着的事物如果相同，人將不是那思
想者而將合一于那被思想着的事物。每一事物如果必須相关于思
想此事物的人，則此思想的人將累累地相关于无尽相关的各别事
物。

这些当已足够說明(一)一切信条中最无可爭議的就是“相反
15 敍述不能同时兩都眞实”，(二)如認为兩都眞实，这引出什么些后
果，以及(三)为什么人們会得誤認相反者兩都眞实。“相反”旣不

① 参看 1009a38—1010a15。

② 1011a31—34 参看卷 K 1062b33—1063a10。

③ 参看 1011a19 及以下。

④ 意謂“等”只与“等”相关，“半”只与“倍”相关；不应作一切皆互为关系的看法。1010b1—1011b12 的辭旨是这样：若事物因别人的感覚而为存在，則人只是存在于他人的思想中，將为一“被思想物”，而世上便无“能思想物”。

应在同时，于同一事物兩都眞实，“相对”亦应是这样。相对[1]的兩端之一是另一端的对成，也是它的“闕失”，而且闕失了的必是主要
20 的質性；闕失是对于一个确定了的科屬取消其应有的云謂。于是，假如不可能同时肯定与否定，相对的兩端也不可能同时屬之于一个主题（除了兩端都以变称关系，或一端为原称，一端以变称关系来屬之于那一主题）。[2]

章　七

25 另一方面，在相反敍述之間也不能有間体，于一个主题我們必須肯定或否定一个云謂。首先我們若將“眞与假”解釋清楚，这就可明白，凡以不是为是、是为不是者这就是假的，凡以实为实、以假为假者，这就是眞的；所以人們以任何事物为是或为不是，就得說
30 这是眞的或是假的；若說这“旣非是又非不是”，則事物將在眞假之間。——又，相反之間的間体将类似黑与白之間的灰色，或如人与馬之間的“非人非馬”。（甲）如果間体是象后一类的，那么它是不能变向相对兩端的（因为“变”，是从不好变好，或从好变不好），
35 而間体总得变向兩端，或兩端变向間体。至于相反〈矛盾〉这就无可互变。（乙）如果〈象前一类〉这确实是一間体，[3]这也就会得变
1012a 白，但这不是从非白变出来的；这是从灰色中未为人見的白变出来的。——又，理知亦得肯定或否定每一个理知或思想的对象，——这由定义上看来[4]就該明白了。定义总是說怎么是眞实，怎么是虛假。事物以肯定或否定之一式为联結則成眞实，以另一式为联結便成虛假。

5 又，如果人不仅为辯論而辯論，这就必須在一切相反之間，都

---

①对反四式：相反，相对，闕失，相关。参看卷Δ章十。

② 1011b17—22 参看卷 K 1063b17—19。

③灰为黑白的間体，因为灰色中有一部分黑一部分白在內。

④見 1011b25—26。

設立一个間体，惟有这样他才能說世上毕竟有了“既非真实又非虛假”的事物，而在那些“是与不是”的事物之間將可得成立一“中性”事物，在生成灭坏之間也造为一类变化間体。

又，有些事物，凡否定一个屬性就等于肯定其相对的另一端，竟說是在这样一类事物中也有一个間体；例如，在数理范圍內据称有既非“奇”又非“非奇”的一种数。但这从定义[①]上看来显然是不可能的。

又，这过程將无尽地进行，实是的数目不仅將增加总数一半，而且將增加得更多。这也將可能有人再否定这間体为正反兩端的比照，[②]因而别立新間体，这些新間体既另有其怎是，也就將另成一套事物。

又，当一个人被詢問一物是否为“白”时，他說“不”，他所否定就只在“是”<白>；它的“不是白”是一个負反。

有些人获得这些观念同他們获得其它悖理一样；当他們不能否定一个詭辯譎詞[③]时，就承認那个論点，同意那些結論为真确。有些人就因此表現这些想法；另有些人因为要求每一事物必須举一理由，也表現这样的想法。应付所有这些人們就当以建立“定义”为起点。定义之所以为人所重就在于它必有所指明；由名詞組成的公式將所解釋的事物划出了界限。[④]赫拉克利特学說以一切事物为既是而又不是，似乎使一切事物悉成真实；而阿那克薩哥拉在兩項相反之間設立間体，又似乎使一切事物悉成虛假；因为当事物全是混合物时，混合既不是好也非不好，这样誰都不能明确指出

---

①亞里士多德所云定义未知是何定义。也許是說每一数必須是或奇或偶。

②假如甲与非甲之間，可有乙为非甲与非非甲，这也將可以另立一个新間体丙，使这丙既为非乙又非非乙。

③ *λόγους ἐριστικούς*，埃里斯底克茲譯“譎詞”，义为好辯与吵嘴；好辯者大抵用提白字法或用双关語取胜，其論点都无实义而必求胜人。

④ 1011b23—1012a24 参看卷 K 1063b19—24。

一件真实的事物。

章　八

30　經过这些分析，这該明白，有些人所宣揚的那些片面理論是站不住的。——理論的一方面說沒有一样事物是眞实的（因为，他們說世上并无規律限止人們不使所有的陈述都作成"正方形的对角綫可以用它的边为計量"这样一类的敍述），另一方面的理論則說
35　一切事物尽屬眞实。这些观念实际与赫拉克利特的观念相同；他
1012b　說"一切皆眞，一切尽伪"这一句話的兩节应是可以分开来說的，分成單条，其所說旣屬不可能，合成双联后其說也必不可能。兩个相反显然不能同时都眞，——另一方面，也不能一切敍述都是假的，
5　虽則照我們以前所曾說过的道理，这似乎比較的可能。但，为要撇清所有这些議論，我們必須要求，如前所述及，[1] 不說某事物"是或不是"，应明确某事物有何含义，这样，我們就必須依据一个定义来进行論辩，例如所謂眞假就得先确定什么是眞，什么是假。所要肯
10　定是眞的若与所要否定是假的事物并无異致，这就不可能一切敍述都是假的；因为照这情形，那兩相反中必有一个是眞的。又，假如关于每一事物必須承認或否定它，这就不可能都是錯的；这兩相
15　反中，只有一个是錯的。所有这些观念常是自相刺謬，戳破自己的理論。因为他在說"一切皆实"这一敍述时，他已对反了自己下联的敍述，（因为它的相对敍述就在否定这眞实），所以他自己这敍述就成为不眞实的了。他在說一切皆虛，引出的結論也相似，使他自己也成为一个撒謊者。[2] 如果前一位〈說"一切皆实"的〉除外了那
20　相对的一个条例〈一切皆虛〉，說世上惟有那一条不实；而后一位〈說一切皆虛的〉則除外了他自己，說世上只有他不虛；这样，他們

---

[1] 参看 1006a18—22。

[2] 1012a24—1012b18 参看卷 K 1063b24—35。（1012b13—18 参看 1062b7—9。

已經被逼到替眞实与虛假作出无限止的假設了。若要为他的眞实理論註明所由称为眞实的境界，这过程將无休止地进行。

又，那些人說“一切皆在靜定”显然是不正确的，那些人說“一切皆在动变”也不正确。假如一切皆在靜定，則同一敍述將永是眞的，同一敍述也將永是虛的——但这明显地在动变；因为那作此敍述的人〈自己就在动变〉，先前他未在世上，过一会儿他又將不在世上了。假如一切皆在动变，世上又將沒有一件实在的事物；于是一切尽假。但我們曾已說明这是不可能的。又，凡是变化的必須原是一事物，因为变化是由某些事物变为某些事物。再者，若說“一切事物咸有时而靜定或咸有时而动变”，沒有一样事物是“永靜”或“永动”，这样說法也不切实；宇宙間总該有一原动者，自己不动，而使一切动变事物入于动变。①

25

30

① τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτὸ “自己不动的原动者”一向被基督教神学家引証为亞里士多德对于主神（天主或上帝）的認識。亞氏此項观念实由宇宙論与物理学引出，并不着重于神学或宗教教义（参看卷Λ）。

卷（Δ）五[1]

章 一

1013a “原”[2]的命意（一）〈原始〉事物之从所发始，如一条綫或一条路，无論从那端看，都得有一起点。（二）〈原始〉是事物之从所开头，如我們学习，并不必須从第一章学起，有时就从最好入手的一

5 节[3]学起。（三）〈原本〉是事物内在的基本部分，如船先有船梁，屋先有基础，而有些动物有心，[4]有些有腦，另有些則另有性質相似于心或腦的部分。（四）〈原由〉不是内在的部分，而是事物最初的

10 生成以及所从动变的来源，如小孩出于父母；打架由于吵嘴。（五）〈原意〉是事物动变的緣由，动变的事物因他的意旨从而发生动变，如城市政府，寡头政体，王制以及暴君都叫做“原”（ἀρχαί）〈主〉。技艺亦然，尤其显明的是大匠师的精于設計者。（六）〈原理〉是事物

15 所由明示其初义的，如假設是实証的起点。（因为“原因”与“原始”

---

①上数卷論定哲学思辨的范圍。此卷集釋有关本体論中常用的重要名詞。但其中有数詞与此書无关。似原为另一專篇。著录时間或早于此書。所傳公元前希茜溪（Hesychius）“亞氏書目”中有“詞类集釋”一卷，或即指此作。以后被夾入此書中。本書卷（E）六末句与卷（Z）七开始句均提及 περὶ τοῦ ποσαχῶς“名詞集釋”（关于名詞諸涵义）亦当是指这卷的。希臘詮疏家亞历山大將此卷編为第四卷，与Γ卷对換。拉丁学者，如托馬斯·阿奎那則編为第五卷。

②各民族言語文字发生时，若干原始字根，均出于人生基本活动，故多相似。然其日久孳乳則因生活、环境、与思想变化而頗相異致。凡一字数义，卽双关或数关之字，各民族必难得相同的一字，其所关数义均属一致。因此本書各卷譯文中（例如 ἀρχή）往往不能不以兩个或三个以上（例如“原始”、“原理”、“淵源”）的中文名詞来譯取一个希臘名詞。

③参看“范疇”章八。

④亞里士多德以心臟为动物发生之起点，見“动物发生”738b16。亞氏在生物学上有許多成就，而这却是一个錯誤。

之义相通，所以"原"有六义，因也該有六义。）这样，所謂"原"就是事物的所由成，或所从来，或所由以說明的第一点；这些，有的是內 20 含于事物之中，亦有的在于事物之外；所以"原"是一事物的本性，如此也是一事物之元素，以及思想与意旨，与怎是和极因——因为善与美① 正是許多事物所由以認識幷由以动变的本原。②

章 二

25 "因"③ 的命意（一）是事物所由形成的原料，如造象因于青銅，杯碟因于白銀，以及包括类此的各級物料。（二）事物的通式或模型，亦卽事物的基本定义，（如 2:1 比例与一般的数是八度音程的原因）以及包涵在內的各級通式和定义的各个部分。（三）变化或 30 停止变化最初所由以开始者，如建議人是某一举动的原因，父母是子女的原因，一般說来，造物者就是所造物的原因，致变者是所变化的原因。（四）事物之所以成为事物的目的；例如为了健康，所以散步。"人何为散步？"我們说："这使人健康；"我們認为这样說，就算解答了散步的原因。为了达到目的而引入的各种方法或工具，35 凡是推动别一事物之进程的，也可与此同論，譬如人要获得健康就 1013b 引用消瘦法，或淸瀉法，或葯物或医疗器具；虽則方式各異，或为工具，或为动作，其目的却都是为了健康。

这些，就是所謂原因的全部要义。原因常有几种講法，同一事 5 物可有几个原因，几个不相符屬的各别原因。例如造象之因是雕塑艺术与青銅，兩者都不为别的，只是为造象；可是兩者幷不一样，其

---

①有的版本此一字作 κακὸν（惡），卽以"善"与"惡"一个对成为事物之极因。此与亚氏理論不符。

② ἀρχή 一字与汉文"原"字頗相切合。这里亚氏述"原"有六义；有的譯本将君主与匠师兩句分开，成为七义。在中古以前"哲学"幷无定名。奥里根（Origen）自題其通論神学与物学的著作曰"关于原理"（Περὶ Ἀρχῶν）。

③ αἰτία 通俗用为"关系"、"原因"、"因果"、"罪过"、"責任"等义。本書譯"因"。如 1013a16 所云，"因"与"原"相通。全書中常見原理与原因幷举，或兩詞互代。

一为物因，另一則是动变的来源。而事物也可相互为因，如体操为
10 健康之因，也可以說健康为体操之因；其一为极因，另一为动因。
又，同一事物可以是相对反事物的原因；有了这个，发生某一事物，
沒有这个，却发生相对反的事物，例如我們認定船只遇險是沒有舵
15 手之故，那么船只平安就应是有了舵手之故；这样舵手之"在船上"
与"不在船上"就成为船的动因。

現在，所敍諸原因，很明显地，归于四类。音节出于字母，制成
20 品出于原料，物体出于火、土、及类此的元素，全体出于部分，結論
出于假設；这些都是各样事物所由造成的原因。这些，有的是底层
（例如部分）〈物因〉，有的則为怎是（如全体、綜合、与通式）〈本因〉。
一般的作者，如种子、医师、建議人，当是一切致动或致靜的原因，
25 〈动因〉。末一类原因是一切事物所企向的終极与本善①；为有此
故，世間万物都有了目的而各各努力以自致于至善〈极因〉；至于我
們說这是本善，或只是表面的善，那并不是重要的差别。这些就是
原因的四項类别。

虽則归綜起来为类不多，但諸因的个别品种是为数繁多的。
30 "因"的含义說起来頗为紛歧；卽使是一类之因，有些就說是"先
于"，有些則說是"后于"；如体育教师和医师都是健康之因；又如
2:1比例和数都是八度音程之因；以及某些包括各别事例的普遍原
因就是各个事例的通因。还有在某一屬性或某一級屬性上論原因
的，例如一个講法是雕塑家造了这象，另一講法是帕里克力图造这
1014a 象，因为那雕塑家恰巧是帕里克力图；推而广之，凡包括各級屬性
的普遍詞項也都可連帶成为原因，如說"人"或广泛地說"动物"，也
是这造象的原因；因为帕里克力图是人，而人是动物。屬性原因中

---

① ἀγαθὸν（善）作为事物之决定原因，則哲学論点与倫理〈道德〉論点合一：此为亚氏哲学的基征。

5 有些从屬关系較远，有些較近(例如，說那位“白的”与“那位有文化的”是这造象的原因，而不說“帕里克力图”或“人”)。除了这些类别之外，原因无論是由于本性或由于屬性，又分为能作用的与在作用兩种；例如說房屋的被造成由于建筑师，或說一个瓦匠正在造屋。

10 由因而及果，也有各样差别說法；例如某一事物可說是这个雕象之因，或說是一个雕象之因，或說是一般造象之因，又可說这象出于这块青銅，或說出于青銅，或說出于一般物料；[①] 屬性因果也与此相似。又，屬性与本性諸因可以併合起来說；我們可以既不說“帕里克力图”也不說“雕塑家”，却說“雕塑家帕里克力图”。

15 但所有这些可以别为六級[②]，而每級則归于兩列；(甲)一列是出于个别的或科屬的或屬性的原因或以其科屬包括了屬性原因，这些又可以合取，也可以單举；(乙)另一列是“正在作用”或是“能作用”的原因。在作用上来分别原因，就可見到某些个别的人或事

20 物与他們所作用着的人或事物应同时存在或不同时存在，例如这一診病者与这一受診者，又如这一建筑师与这一正在被建筑物，兩

25 者均同时存在；至于能作用〈潛在〉原因就不尽然了；房屋并不与建筑师同时死亡或毁灭。[③]

章 三

“元素”〈要素〉[④] 的命意是(一)(子)事物內在的基本組成，于物类而論是不能再分析为别的物类的；如言語的元素是字母〈音

---

①参考“物学”卷二 194a33，有相似語句。

②六級举例：一个造象的原因：(1)雕塑家，(2)艺术家，(3)帕里克力图，(4)人，(5)雕塑家帕里克力图，(6)有文化〈艺术〉的人。(5)与(6)由(1)(3)与(2)(4)所組成。

③此章可参考“物学” 194b23—195b21。

④泰勒斯等早期学者以 ἀρχή (原)作“原素”(物原)义用。亚里士多德别取 στοιχεῖον (原义为字母)为“元素”新詞，蓋得之柏拉图：参閱“命題”。又参閱第尔士：“元素”(Elementum) 29 頁。

亚氏广义引用 στοιχεῖον 一字，近代化学上之“元素”狹义地引用此字，符合于本章六义中第四义，(二)(卯)。

注〉,字母組成为言語,言語分解为字母后就无可再分解了。事物于
30 既分解后,若要再分解,那么它們再分出来的部分还是同类的,如
水加以分划,每一部分仍然是水。至于一个音节分开来却并不是
音节〈而是一些不同的字母〉。(丑)相似地,凡人們說物体的元素
35 就指那將物体分析到无可再分的种类;这样分析出来的事物,无論
只有一种或有多种,大家就称之为"元素"。(寅)所謂几何証明的
1014b 要素〈元素〉与一般証明的要素,性質也相似;凡在实証中都得引用
到的基本条例都叫做实証要素;"綜合論法"以一个中項来联系前
后兩項,进行証明,就有这样的性質。

(二)(卯)人們也將"元素"这字移用于那些單一而微小的物
5 質,这样的命意在好多方面是有用的。这样,凡是微小單純与不可
再分割的事物就称为一种"元素"。因此(辰)事实上"元素"就成为
普遍事物。这些元素以其"單純"〈一〉存現于万物的"复杂"〈众〉之
中,每一事物或包涵所有各种元素或包涵若干种元素。有些人因
10 此認为"單位"与"点"是事物的第一义。(巳)于是所謂"科屬"〈族
类〉既是普遍而不可分割的(关于这些不能再有所說明,或为之界
释①),有些人就說科屬是元素;科屬較之品种确实更为普遍,因为
凡是品种所存,必具有科屬的性質;而科屬所在,品种却以差異出
15 現。元素的通义就是每一事物內在的基本組成。

章　四

本性〈自然〉的命意,(一)若將φύσις这字的υ讀長音,② 这就
应是生物的創造。(二)一生物的內在部分,其生長由此发动而进

---

①这当指最高科屬,其所涵存者为所有一切品种的通性。

② φύσις 原义是"生長",其动字 φύεσθαι 中 ύ 字母常作長音讀。其所孳衍的各义为"性"、"族"、"生理"、"特質"等。广义上,此字包括生物与非生物之本性而言,因此又作"自然万物"或"自然"解。近代文中"本性"、"自然"、"万物"、"生物"、"物質"、"本質"等不同字义,在希臘文中統可以此一字来表达。

20 行。(三)每一自然事物由彼所得于自然者,开始其最初活动。那些事物由于与某些其它事物接触,或由有机結合,(或由有机吸附如胚胎[①]) 因而获得增益者,此之謂生長。有机結合有異于接触;有机結合的各个部分不仅相接触,并在量和延展上一起生長(虽 25 則質不必相同);至于接触只是兩者碰在一起而已。(四)"本性"的命意又指任何自然物所賴以組成的原始材料,这些材料是未成形的,不能由自己的潛能进行动变;如青銅就說是造象的"本性"也是青銅器的本性,木器的"本性"就是木,余者以此类推;这些物料被 30 制成产品以后,它們的原始物質仍然保存着在。就是这样,人們对組成万物的自然元素也称为"本性",有些人举出这元素是"火",有些人則举"地",有些人举"气",有些人举"水",又有些人举其它类 35 此者;又有些人举其中的几种,又有些人悉举四元素。(五)"本性"的命意又是自然事物的本質,有些人就說本性是万物的原始組合,有如恩培多克勒說[②]:——

1015a 现存的万物无所謂本性,

只是〈四元素〉一回儿聚一回儿散,

本性就是人們所賜与这些混合物的名称。

因此自然所生的一一事物,或現已在,或即將出現,除了已获有它 5 們的通式或形狀者之外,我們就說它們还欠本性。惟有兩者[③]都具备了的事物,才算具有本性,譬如动物和它的各个部分;这么"本性"就不仅是那原始物質,亦需是那"通式"或"怎是",那是創生过程的終极目的。关于那些原始物質可有兩种含义,一是指这一个別事物所关的原始物質,另一是指一般的原始物質;譬如就青銅器

---

① ἐμβρυον 謂雌性生殖,上一句則指种籽、精子等雄性生殖。

②恩培多克勒語見"殘篇"8。

③兩者,指万物的生成必需具备"通式"与"物質"。这样"本性"便与"綜合实体"相符合(参看卷 Z,章十七)。

10 而論，青銅是原始物質，但就广义而論，也許应說水是原始物質，因为凡是可熔性物質〈包括青銅〉都是水。（六）引伸本性在这方面的命意，則每一怎是都可称为本性，每一事物的本性均屬某一級类的怎是〈事物之所由成为事物者〉。

从以上所說的看来，这已明白，“本性”的基本含义与其严格解15 釋是具有这类动变淵源的事物所固有的“怎是”；物質之被称为本性〈自然〉者就因为动变凭之得以进行；生長过程之被称为本性，就因为动变正由此发展。在这意义上，或則潛存于物内或則实現于物中，本性就是自然万物的动变淵源。

章 五

20 我們說“必需”〈必然〉（一）（甲）一事物，若无此条件，就不能生存；例如动物必需呼吸与食品；因为沒有这些，它是不能生存的；（乙）若无此条件，善不能生存，惡不能免去；例如我們要疗疾就必25 需服药，人欲經商获利[①]就必需航行爱琴海中。（二）凡阻碍或抑止自然脈动与要求的强迫行动与强迫力量我們也說这是“必需的”；这样的必需是痛苦的，欧維諾[②]說：“一切必需品常是可厌30 的”。而强迫就是“必需”的一种形式，索福克里[③]說：“可是强力迫得我做了这样的事”。这样的“必需”既相反于自然要求与人类理性，遂又被認是无法避免的事情。（三）我們說，除了这样，别无它35 途，这就是“必需”，必需的其它一切含义都由兹衍生：一事物在接1015b 受或在做着它所必需做的事情，只是因为某些强迫力量迫得它不能照自己的脈博来活动；因为有所必然，事物就不得不然。关于

① ἵν ἀπολάβῃ（为了牟利），旧本作 μὴ ἀποβάλῃ 或 μὴ ἐπιλάβῃ，詮釋家解謂“免得财物被刼”，系指在公元前480年雅典因东方有警，居民相率携带财物上船入海避难事。

②見希勒編“殘篇”8。欧維諾（Evenus）为朴罗詩人，約与苏格拉底同时。亞斯克来比謂欧为詭辯学派。

③語見索福克里詩剧“埃来克特拉”（Electra）256行（剧本原文微異）。

"生"与"善"也与此相似;如果没有某些条件,这就不能有"生"与
5 "善";这些条件是"必需的",而凡是这一类原因就說是一种必需。

(四)又,实証也是一种"必需",因为有充分的証明,結論就不能不是这样的結論了;这个"必需"的原因就是第一前題,凭着那些前題,綜合論法的进行就非如此不可了。

10 有些事物以别事物为它們所必需;而另一些事物則自己成为别事物所必需,自己却全无所需。在本义与狹义上講,"必需〈必然〉者"应是單純事物,这样的事物只在一个狀态存在。不能說它既在这个狀态,又在那个狀态存在;要是这样,它就实际上不止一个狀
15 态了。所以,凡是不变而永恆的事物,就由于單純之故,无可加以强迫,也沒有什么抑止自己的本性。

章 六

"一"〈元一〉的命意,(一)是由于屬性而为一,(二)是由于本性〈由己〉而为一。(一)屬性之为一者:例如哥里斯可与"文明的"以
20 及"文明的哥里斯可"(这么說都指同一事物);又如文明的人与正直的人和文明的哥里斯可与正直的哥里斯可。所有这些都在屬性上成为一;文明与正直都是同一本体的屬性,文明与哥里斯可則一个是另一个的屬性。相似地,"文明的哥里斯可"与"哥里斯可"也
25 是一,因那短語中"文明的"一字正是另一字哥里斯可的屬性;而"文明的哥里斯可"与"正直的哥里斯可"也該是一,因为这兩短語的一部分都是同一主題的屬性。說明一科屬或任何普遍名詞的屬
30 性者,亦与此相似,例如說"人"与"文明人"相合一;因为"文明"可以是一般人的屬性,也可以是某个人(如"哥里斯可")的屬性。可是这兩屬性虽則同归于人,其間却又有所不同,文明之屬于人类
35 者,合一于包括科屬之本体,文明之屬于哥里斯可者合一于个别本体的狀态或其秉賦。事物之由于屬性而为"一"的,就是这样。

1016a (二)事物之由于本性而为一的,(甲)有些为了它們是延續的,

因而称之为"一",例如棒用绳捆成一束,木片用膠粘成一块;一条綫,即使是弯曲的,因为它是延續的,所以仍被称为"一",又如身上的各部,臂与腿亦称为一体。关于这些凡是自然延續的应较之于用技术使之延續的更富于一性。① 事物之具有延續性者只能有一个运动,不能有紛歧的运动;一个运动当是在时間上講来为不可区分的运动。自然延續的事物,不以接触而为一;將木片放在一起,互相接触,你不能說这已合成为一木,或一物或一个延續体。事物若因延續而称为一者,即使弯曲的也仍应是一,不弯曲的更应是一,例如脛与腿較之股更应是一。直綫較之曲綫更应是一。曲綫之成折角者我們說它是一,也說它非一,因为它全体的各个部分可以在同时动作,也可以不在同时活动;直綫是同时的,折綫則可以一段靜时,一段在动。

(乙)(子)在另一意义上,事物之被称为"一"是因为它們的底层相同;这些底层在官感上是同一而不可区分的种类。所謂底层是指事物終极狀态的最里层或最外层。从一方面看,酒是一,水亦是一,兩者各不能再作分析;从另一方面看,則油与酒均为液体,作为液体,兩者可合为"一";推而广之,可以包括一切可融解的物質,因为它們的底层是相同的;都是水或气。

(丑)那些事物,虽以相反的差異作为区别,若它們都在同一科屬,則仍称之为一,因为它們的科屬底层是統一的,例如馬、人、狗都是动物,就归于一[类];这与上节所举物質底层归一的道理相似。有时这統一性当求之于更上一层的科屬,②(假如它們是科屬中的最低品种)——例如等角三角形与等边三角形,因为都是三

①在这一节中亚氏的"一"屡作比較格用。应这样来分别"一":絕对的一是沒有比較格的,另一个"一"是与"多"相对的;这既可以有"更多"亦就可以有"更一"这类措辞。

②例如馬、人、狗、均为一动物。但我們若眞要称之为"一"时,只能說这些是一样的生物,不能說是一样的动物,它們于动物論并非一个科目。

角，作为图形是同一的；但它們于三角而論却并不是相同的。

(丙)若为求其“怎是”而所得定义无異者，这样兩件事物也称
35 之为一。这样，不管事物或增或減，只求其不离于定义，仍还是一，
1016b 例如平面图凡符合于图式定义的就应为一。一般說来，那些事物，尤其是实物，其本体在时間上，在空間上，或在定义上不可区分的，总說是一。那些不容区分的事物，只要尙未被区分，总得被称为
5 一；例如兩件事物，若作为人而論无可区别，那就同称为人的一类；于动物就同为动物一类；于計量，就同为計量一类。

現在我們可以辨明有些事物是由于与其它成一的事物相拜类或相比附而称一；但有些則因其本义而称一，如本体之为一，就是
10 其中的一类。这个“一”可以出于延續，或出于形式，或出于定义；凡延續或形式，或定义非一的，我們也就不可以“一”計，而以“多”来計算它們了。任何事物若有量而延續，但除非它已是一个整体，具备統一性的型式，我們不称之为一；例如見到各小块的皮已湊集
15 在一起，还不能說这是“一”[鞋]；我們只有在这些小块已縫成为鞋，具备了某鞋的型式，方得称之为“一”。正由此故，在所有的綫中，圓是最眞实的“一”，因为它“完全”。

(三)一之所以为“一”是数的起点；我們最先認知每一級事物
20 必始于第一計量；所以“一”是各級可知事物的开端。但每个一〈單位〉在各級事物中不尽相同。这里是一个四分音符①，那里是一个母音〈元音〉或一个子音〈輔音〉；那里又是另一个重量單位或另一个运动單位。但所有各“一”总在量与数上为不可区分。現在將那个
25 在量上不可区分，而沒有一个位置的，称之为一“單位”；在任何向度上不可区分，而有位置的称之为“一点”；在一个量向上能区分的

① διέσις (音譯：第埃雪斯)西方旧譯本多用原文(音譯)。另見于“动物之发生”卷一章十五，“解析后篇”卷一章二十三。此字用作音乐术語，近似今之“四分音符”(demi-demi-quaver)；奥溫 (Owen) 譯“解析”一書中有詳細說明。

称之为"一綫";兩量向的为"一面";三量向均可区分的为"一体"。

30 顚倒了次序来解釋体,面,綫,点,單位亦如此。

又,有些事物是以数为一,有些以品种为一,有些以科屬为一,有些以比为一;从数的,一于物質;从品种的,一于定义;从科屬的,

35 一于范疇(同科屬的用同样云謂作說明);从比的,如以第三与第四事物相类衡。后者的合一常連及于前者;例如一于数者亦一于种,

1017a 然彼于种为一,則未必于数亦为一;一于品种者亦一于科屬,然彼于科屬为一,則未必于品种亦为一;一于科屬者亦一于比,然彼于比为一,則未必于科屬亦为一。①

显然,"多"的命意相对于"一";事物之称为多者有些因为它們

5 不是延續的,有些因为它們的物質——內层或外层,——是可以区分为不同种类的,另有些因为敍述它們本体的定义不止一个。

章 七

事物被称为"是"〈实是〉② 分为(一)屬性之"是"(二)与本性〈絕对〉之"是"。

(一)由于屬性的,例如我們說"这正直的作者是文明的","这

10 人是文明的"以及"这文明的是人",正如我們說"这文明人在造屋",因为这造屋者恰正"是"文明的,或文明人正"是"造屋者;这里說"一物是另一物"的含义就表明"一物正是另一物的屬性"。我們前曾提及各例也如此;当我們說"人是文明的"与"这文明的是人"或說"那个白的人是文明的",又或"这文明的人是白的",最后兩

15 語所举出的屬性兩都屬于同一物;第一語的"本是"为白的人,而以文明为屬性之"是";至于說"这文明的是人"則以"文明"为人的一个屬性。(同样的意义,"不白"之成"是"也象"白"的所以为"是"。)这样,当一事物在屬性上被說成是另一物,这可以因为它

①元一同于实是,可参看卷Γ,章二;卷Ι,章一。

②参看卷Γ,1003a22 註。

們原屬于同一物，所以同成其所是，或則因为那屬性所屬而成其所以为"是"或則因为那具有一屬性的主詞本身以此为云謂而为之"是"。

（二）主要諸"是"的分类略同于云謂的分类〈范疇〉①，云謂有多少类，"是"也就該有多少类。云謂說明主題是何物，有些說明它的質，有些說量，有些說关系，有些說动或被动，有些說何地，有些說何时，实是总得有一义符合于这些說明之一。至于說这人正在恢复健康或說这人恢复健康，以及說这人正在步行，或正在切削，或說"这人步行或切削"，〈正是与是〉其間有何分别，这里暫不予以置意；余者类此。

（三）又，"是"与"現是"表明一个記載为真确，"非是"就表明一个記載不实，是假的，——这与是非格相似；例如"苏格拉底'是'文明的"，表明这是确实的，或如"苏格拉底'是'不白的"，也表明这是确实的，如果說"一个正方的对角綫'不是'可以用它的边来計量的"，这里表明了誰若說"是"就成为假的了。

（四）又，"当是"与"实是"表明我們所提及的事物有些潛在地"是"，有些則为完全实現的是。我們于見到尙潛在的事物与已实現的事物，总是都已見着；我們于認識那能实現的事物，与認識那正在实現着的事物总是都認識了；我們于已安定了的与可得安定的事物，也都算它是安定。同样也可与共論本体；我們說赫尔梅〈艺神〉是在大理石中，或說半綫是在全綫中，还沒有成熟的顆粒也說这是穀。至于一事物何时可謂潛在；何时尙未为潛在，当于别处另述②。

章　八

① σχήματα τῆς κατηγορίας，"云謂分类"或"云謂諸格"，其中 κατηγορία 一字在文法上譯为"云謂"，在名学上譯为"范疇"。

②見于卷Θ，章七。

10 我們称为"本体"① 的(一)是單純物体,如土、火、水之类,和一般由此类單純物体組成的事物,包括动物与鬼神②,和它們的各个部分。所有这些都被称为本体,因为它們不为别的主題作云謂,而别的事物却为它們作云謂。(二)是那些內在的事物,虽不标指 15 着主題,却是使事物所由能成为"实是"的原因,例如魂是动物所由成为"实是"的原因。(三)是那些事物中所存在的部分,凭这些部分作范限与标記而后事物才得成为独立个体,而这些部分若毁灭,那些事物也全毁灭,例如有些人說③,失其面則体不立,失其綫則 20 面不成;那些人于"数"也認为有类此的本性;因为他們說,失其数則万物不存,万物皆因数以成其范限。(四)"怎是",其公式即定义,这也被称为各事物的本体。

这么,"本体"可有二义:(甲)凡屬于最底层而无由再以别一事物来为之說明的,(乙)那些既然成为一个"这个",也就可以分离而 25 独立④ 的——这里第二义并以指說各个可独立的形状或形式。

章 九

"同"的命意(一)是从屬性上說的,例如"白"与"文明的"其所同在于都作为某物的屬性;"人"同于"文明的"是因为一物是另一 30 物的屬性;"文明的"同于"人"則因"文明"为"人"的屬性。"实是"的同体复合应相同于各單体,各單体的实是应互同并相同于实是的复合,"这人"与"这文明的"相同于"这文明的人";"这个"亦与那些相同。所以这些敍述是沒有普遍性的;你如說"所有的人全都文 35 明"这就不确实了;(因为普遍性出于事物的本性,而屬性仅偶然从

① οὐσία 与 ὄν 同出一字根,即动字"是",已見卷Γ章一註②。十九世紀初泰劳英譯本用拉丁語譯作 essentia (怎是,所是)。近代英譯大都用 substance (本体)或 essence 来譯此字。essence 譯义等于"怎是"即此章所举本体之第四义。

② δαίμων 一字亚氏書中极少見,或譯"神物",或譯"鬼物"。

③指毕达哥拉斯学派与柏拉图。

④参看卷 H, 1042a29。

屬于事物；）这些敍述只能各别应用于个别事物。“苏格拉底”与
1018a “文明的苏格拉底”可以被認为相同；但苏格拉底不能作为苏格拉底以外别个人的主詞，所以我們不能象說“每个人”那样說“每个苏格拉底”。

除了上述命意外，“同”的别一命意是（二）从本性上說的，这里
5 “一”有几項含义，①“同”的含义也就可有几項，物質可以类为一，或以数为一，或因其怎是而为一者，凡事物之由此而为“一”者亦即为“同”。所以同就是多于一的事物之“合一”，或是一事物而被当作多于一事物之合一；有时我們說一物与它本身相同，因先前我們拿它当作了兩物。

10 事物被称为“别”，如果它們的种类，或物質，或其怎是的定义超过了一；一般講来，“别”之各义与“同”相反。

“異”应用于（一）那些事物虽各有别而在某些方面仍有所同的，如于科屬，或于品种，或于比拟，各有所同而不是悉数相同，（二）那些科屬有别以至相对反的事物，幷适用于一切在本体上有别的事物。

15 在各方面有相同屬性的事物被称为“似”，那些事物，其性質是相同的，以及其相同的屬性多于相異的屬性者也被称为“似”；一事物与另一事物，大多数的屬性，或屬性中較重要的能变屬性（每一对成屬性的兩端之一）②为兩相共通者，这兩事物亦相“似”。“不似”的含义，反于“相似”。

章 十

20 “相反”〈对反〉一辞应用于相反〈矛盾〉，与对成，与相关，与闕失和持有，以及生成和消解所从发生和所向演进的兩端；凡一切事

①参看本卷第六章 1015b36。

②这类屬性指冷热、燥湿、粗細、輭硬、黑白、甜苦。亚里士多德于这六对成中認为冷暖、燥湿（即近代气象学上的溫度与湿度兩者）最为重要。

物的質性，其兩极可涵融于同一事物中而不能同时出現的——无論是它們的本身或其組成——被称为相反。一物不能同时是灰与白；所以灰与白的原色① 是“相反”的。

25　“相对”②〈对成〉一辞应用（一）于科屬相異的屬性，这些屬性不能同时归屬于一个主題的，（二）在同科屬中其間差異最大的兩事物；（三）在同一广涵事物中所可涵有差別最大的屬性；（四）在同
30　一职能中所管轄的最相異之事物，（五）事物之間，在科屬而論，或品种③ 而論，或就其自身而論，其差別最大的也可应用这一辞。除了上述数类外，凡事物持有上述各类的对成，与容受或产生，或可能容受与产生，或正在容受与产生，或是接受与拒絕，或是在持有
35　与褫夺着上述那些对成的，也被称为相对。因为“一”与“是”含义甚多，其它諸名辞从此衍生，所以“同”、“别”、“相对”等辞亦必相符而有甚多命意，所以它們在各范疇中亦必有各别的含义。

1018b　“品种有别”应用于同一科屬而互不相从的事物，或在同一科屬而有所差異的事物，或事物在它們本体上含有一些相对性，以及含有所以各自成为独立品种的相对性（包括所有的相对性或所謂
5　基本上的相对性）；④ 这样，那些事物在同一科屬〈門类〉中，其品种

---

①灰与白的原色是黑与白，灰色由黑产生；黑白相反，在同一物中只可先后出現。

② τὰ ἐναντία 或 τἀναντία 譯“相对”取敌对义；事物之相反者，于高一級或深一层看皆是以相合成，故又譯作对成。作者于此詞，在实指各項相对相成之事物时，常偏取“对成”义，举以論述相对之性質（ἐναντίτητος“对性”）时，常偏取“对反”义（参看索引三 Contrary 条）。ἀντίκειται 依本义譯“相反”，作者屡以此字为各式相反、相对、相关之总名，故又譯作“对反”（或“对反式”）（参看索引 Opposition 条）。邏輯上或言論上之“相反”（ἀντίφασις）常附加〈矛盾〉以为識别。

中国現行譯文如“相对論”中之相对，本書譯作“相关”（τὰ πρός τι）（参看索引 the Relatives 条）。

③ γένος（科屬）原为种族之意。在近代生物分类学中此字为“屬”，用以統括品种；另在屬以上置“科”、“門”、“类”等为之逐級統轄。亞里士多德用此字包括“科”、“屬”、“門”、“类”，之意，故譯科屬，亦可譯“綱目”或“科目”。与此并举之 εἶδος 指事物的本身或其形态，西方譯本作分类学名詞譯为“品种”。如下文“品种有别”一辞，若依普通字义直譯亦可作“形态有别”。

④参考 1018a25—31，与 31—35 中所析出的分别。

可得各自制成定义的(例如人与馬同为动物类,而它們各自的定义則不同),以及那些事物本体相同而仍有所異的,[①] 这些也称为"品种有别"。"品种相同"的各个命意与上述的"有别"却正相反。

章十一

"先于"与"后于"[②] 应用于(一)(甲)事物之較近于某些起点,(假10 定每一級事物各有其起点,即准始),这起点或出于自然,以絕对事物为准,或以某事物或某地点或某人为准;如說某物在空間位置上先于某物,即較近于某处,这某处或为自然体系所确定(如說在中間或在最末位置),或是以某一偶然事物为准;說某事物为"后于",即較远于那个为准的某事物。(乙)其它事物在时間上說"先于";15 有些是因为較远于現在,即过去事件,特罗亞战爭"先于"波斯战爭,因为那是去今較远;有些則因为較近于現在,即將来事件,例如說尼米亞賽会"先于"比色亞賽会,[③] 我們將現在作为一个起点,凡較近于这起点的就說是"先于"。(丙)其它事物,因較近于原动者,20 在动变上說"先于",例如小孩"先于"成人;至于原动者的动变則由自己开始而是絕对的。(丁)其它事物,因为它权能超越,就在权能上說"先于",亦即是以权能較大的为"先于";这样凡是"后于"的必需跟从"先于"的意旨;"先于"〈先天〉令动,"后于"〈后天〉就动;在25 这里,意旨就是起点。(戊)其它事物,又有在"序列"上說是"先于"的;这些是依照某些規律,以某一特定事物为准来安排各个事物,

①这一分句辭意模糊,一向沒有滿意的解釋。亞历山大認为亞里士多德意指实物如土与水之为別并非相反,而火与水之为別則为相反;这兩种分別本身就有所不同。亞斯克来比認为这分句所指的可以人为例,人与人本性相同,而冷暖有異。罗斯認为可以同一事物在不同时間中前后的变異为例。

② πρότερα (先于), ὕστερα (后于) 兩前置詞在邏輯上用作名詞时,即被譯成"先天"与"后天"。照麦洪(M'Mahon)英譯本作 priority and subsequent, 則可譯为"先因"与"后果"。

③希臘賽会可参考卜德:"希臘掌故"(Potters, Gr. Antiquities),卷二,21—25章。

例如在合唱中，第二歌者① 先于第三，在豎琴上鄰末絃先于末絃；因为在合唱中，是以第一歌者为領导，而在豎琴上則以中絃为音准②。

30 除了上述的意义称为"先于"外，(二)另一意义是凡"先于"認識的也絕对地作为"先于"；这些定义上"先于"的并不在感覺上也相应是"先于"。在定义上以普遍为"先于"；关于感覺，則以个别为"先于"。又，在定义上，屬性"先于"整体，例如"文明的"应"先于"

35 "文明人"，因为定义不能沒有各个部分以成其整体；可是"文明性"又必須有一个文明人才能示現。(三)凡"先于"事物，其屬性也被称为"先于"，例如直"先于"平；因为直是綫的屬性，平是面的屬性，〈綫应先于面，所以直也应先于平〉。有些事物被称为"先于"与"后

1019a 于"就是这样。

又，(四)事物有由于本性与本体而作先后之别，物有可不依它物而自存在的，而它物則必需依之而后能存在，——这个区别，柏拉图曾講过。③ 我們若考虑到"实是"④ 的各个命意，那么，第一，主

5 題应是"先于"，亦即本体应是"先于"；第二，有些事物可因潛在而成为先于；有些則因其完全实現而成为"先于"；例如以潛能論，則未完成之綫"先于"全綫，部分"先于"完全，物質"先于"其綜合实体；但以其完全实現論，則这些是"后于"；因为只在整体解散后，那些組成部分才能独立存在。所以有时一切事物就因为适应于这第

①"阿斯克来比抄本"(Asclepian MSS.)作 πρωτοστάτης，亚历山大(A. A.)註釋此字是軍事术語，指"两翼領队者"。其它抄本有作 παραστάτης 者，指一集体中右手第一人；在乐队即第二人(指揮是第一人)。

②希臘豎琴八絃：E 首絃，F 鄰首絃，G 食指絃，A 中絃，B 鄰中絃，C 末三絃，D 鄰末絃，E 末絃。亚氏所言豎琴絃数为偶数，实无中絃，而沿用七絃琴之第四絃(EFG·A·BCD)称"中絃"。参看本書卷 N，章六。又"集題" 919b20。

③此节似指柏拉图所言"离合"(διαιρέσεις καὶ συναιρέσεις)，可参考謨次曼"亚氏析理"(Mutchman, Divisiones Aristoteleae)，27—28 頁。

④参看本卷第七章。

10 四义而被称为"先于"与"后于"。有些事物，在創生上說，可以不依它事物而存在，其全体不賴部分〈来構造〉，有些事物，在解消上說亦然，其部分不待全体〈的解散〉。其它情况亦复相似。

章十二

15 潛能[①]〈能〉，〈潛在〉的命意是(一)动变之源，这能力不存在于被动变的事物，而存在另一物之中，或存在于那动变事物但不在被动变的狀态；例如建筑技术是一能力，这并不存在于那一幢被建筑物中，至于治病也是一能力，这就能在病人身上找到，但当这病人发生自疗能力时，他一方面虽是病人，另一方面却又是自己的医20 师。一般說来，"能"是使它物动变之源(或是將自已当作它物而使之动变)，(二)亦可說是一事物被另一事物动变之源(或被自己动变如被另一事物动变)。这样，一病人忍受某些痛苦，我們就說他有忍耐能力；这个我們有时对他忍受了任何一些痛苦就这样說，有时則專指他的忍耐能力有益于使病痊愈的这部分而言。(三)做好一項工作的才干，(或是能做得称心如意)可說是"能"，我們有时对25 那些只能走路而不能好好走的，只能說話而不能称心如意地說話的人，說他們"不能"走路，"不能"說話。(四)在被动变而論，亦然。[②] (五)事物若由于某些品德而达成絕对不受动，不变化，或不易变坏的，这也被称为"能"；因为事物之被打碎、压破或弯曲，或一30 般的被毁灭，并不是由于它們有"能"而正是由于它們缺乏某"能"，或缺乏某物之故；对于这些破坏过程，事物倘能不受影响，或虽受影响而几乎无所动变，这就表現它具有一种"能"，因此它达到了某种积极境界，而于被动变中能有所自見。

① δύναμις(能)，其动詞 δύναμαι 在希臘字义上包括主动与被动兩方面作用，汉文"能"字不能当"被能"用。δύναμις(能)有兩涵义(可參看1045b35—1046a11，1048a25—1048b4)：其一义为一事物使另一事物变化之能力；另一义为一事物內在之潛能俾自身由某一狀态变向另一狀态。前一义为"能"，后一义为"潛能"。

②(四)与(二)同，未列例示。

“能”既有这些不同的命意，“能者”的一义(甲)就指某一事物 35 能使其它事物，或將自己当作另一事物开始一个动变(凡能使一运动中的事物归于靜止的，也是能者之一义)；(乙)另一义是对于这 1019b 事物，另一些事物具有这些“能”〈卽被动变的能〉；(丙)另一义是，事物之有变化为另一事物的“能”，亦称“能者”，不管是变好或变坏，(卽使是由变化而至于灭亡，我們也称之为“能”变，苟无此“能”，它就无以自就于灭亡；实际上，这該是它具有某一趋向与原因与原理 5 才使它能忍受灭亡；有时也可以这样来理解，它或是获得了些什么，或是褫夺了些什么，〈所以趋于灭亡；〉但“褫夺”可作为获得了某一个“闕失”解，失去某物等于获得某物的“褫夺”；这样，事物就在兩方均可有所“能”了，包括正面的有〈某物〉与反面的有，〈卽有某物之褫夺〉；如果“闕失”不从反面来看作“有”，“能者”便得应用 10 兩个不同的含义)；(丁)又一义是事物之称“能者”，因为沒有其它事物，(或自己作为其它事物)具有可以毁灭它的“能力”与原理。又(戊)所謂“能者”，只是偶然发生的，可有可沒有，可遇可不遇的某种“能”。在非生物中这也可碰着，例如乐器倘音色良好，我們称这 15 支豎琴“能說話”，另一支音色不好，我們就講它“不能說話”。

“无能”是能的闕失，亦卽是將上述有关“能”的各义取消——这“能”可以指一般的能或某些方面应具备的能，或在某时期有关的能；由于这些意义我們就懂得，于一孩子，一成人与一閹人沒有子女时，該說誰于生殖“无能”。又于上述各种的“能”就各該有一 20 相反的“无能”——包括产生动变的“能”和將这些动变做好的“能”在內。

由于这样的“无能”，有些事物就被称为“不可能“，其它事物则在别的含义上被称为“不可能”。“可能与不可能”① 兩詞被应用如

①这里 δυνατὸν καὶ ἀδύνατον “能者”与“无能者”兩詞，另作“可能”与“不可能”解，詞同而义变。

下："不可能"者，凡所相反的必确，例如一个正方形的对角線可以
25 用它的边来計量应称为"不可能"，因为这一敍述是一个謊話，相反的論題不但真确而且是必然的；若說这是可計量的，那就不但是假的，更必需是假的。与此相反，"可能"的相反并非必假，例如說人应得有座位，这是可能的；可是說他并未得有座位，却不是必然假的。如上所述，"可能的"一义就是那个并非必假的。另一义就是那个真的；又一义是那个可能是真的。

35 在几何中，"能"〈方〉的含义[①]是变更了的。这里的"能"或"可能"，沒有力的含义。

力能是"能"的基本类型；这就是使别一事物动变之源（或使自
1020a 身动变如使别一事物一样）。其它事物之被称为"能者"，有些是因别事物对它保持有某"能"，或則因为对它沒有某"能"，或則只在某一特殊方式上，对它有此"能"。关于事物之"无能者"亦然。所以基本类型的"能"〈潛能〉之正当定义就是使别一事物动变之源（或
5 使自身动变如使别一事物）。

章十三

量[②]〈量元〉的命意是凡事物可区分为二或更多的組成部分，已区分的每一部分，在本性上各是一些个体。——量，如屬可計数
10 的，則是一个众〈多少〉，如屬可計量的，則是一个度〈大小〉。对那些可能区分为非延續部分的事物而言的为众；对那些区分为延續部分的事物而言为度。关于大小，那些延續于一向度空間的是長，二向的是闊，三向的是深。这些如众有定限卽为数，如長有定限則为綫，闊为面，深为立体。

---

①在几何中"方"亦名为 δύναμις（能）（參看柏拉图"理想国" 587 D，"蒂迈欧" 31C）。近代数学中乘方、立方、自乘指数亦称"能"（power），卽出于"方"与"能"双关之义。

② ποσὸν 譯"量"，亦可譯"量元"，拉丁本譯为 quantum，卽今物理学"量子"一詞所从来。"名学"《范疇》第六章亦論"量"。

15　又，有些事物因其本性而称为"量"，有些则因其屬性；例如綫之为量由于本性，而文明之为量则由于屬性。由于本性而为"量"的，有些得之于本体，例如綫（某些本体的定义就含有量元〈每一段綫的定义与全綫的定义是一样的〉）；有些則得之于本体的某些秉 20 賦与狀态，例如多少、長短、闊狹、深淺、重輕以及其它。"大与小"和"較大与較小"，在它們本身和相互間，原本是量性事物的特質．但这些名詞也移用到其它事物。由于屬性而为"量"的，如"文明" 25 与"白"，因为那具有文明的事物与白色的事物本身具有量性，因而它們也得了量性；有些則是在运动与时間上得其量性，因为运动与时間一类的事物原应是一类量元，凡以运动与时間为屬性的总是 30 延續而可区分的。这里我不是指那被运动的事物，而是指那在其中运动的空間；因为空間是一个量元，所以运动亦当是一"量元"；又因为空間是一量元所以时間亦当是一量元。

章十四

35　"質"〈素質〉① 的命意（一）是本体的差異，例如人是具有某些 1020b 素質的动物，因为他是兩脚的，馬也是具有某些素質的动物，因为它是四脚的；圓是一个具有特質的图形，因为这是沒有角的，——这些显示主要差異的就是質。这是質的一义。（二）其第二义应用于数理上的不动变对象，列数各有某些素質，例如不止一向度的組 5 合数，若平面〈兩向〉与立体〈三向〉就是二次与三次数② 的抄本；一般地說数的本体，除其所固有的量性外，还各有素質；每一本体是指那事物之一成不变者，例如六是二的倍数、三的倍数等，这不是六的本体，六之一成为六，而不复变为非六者，才是六的本体。

---

①"范疇"第八章亦論"質"。

② οἱ ποσάκις ποσοὶ ἢ οἱ ποσάκις ποσοὶ ποσάκις 直譯"这么多的这么多"与"这么多这么多的这么多"；意譯为"数×数"与"数×数×数"。自亚历山大詮疏中即确定此語为平方数与立方数，故譯二次与三次数。

(三)能动变本体之一切秉赋有所变化(例如冷与热,黑与白,
10 重与輕和其它类此的)而物体也跟着演变者,这些秉賦亦称素質。
(四)各种品德之称为"素質"者,通常就指善与恶。

这样,"質"实际有兩类含义,其中之一应为本义。"質"的第一
义就是本体的差異,列数的素質就具有这类基本差異.这些差異有
15 关事物的怎是,但这些限于不在动变中,或不作动变論的事物。第
二义是事物在动变中所起的質变与动变差異。品德的善恶属于这
类;質变为这些动变表明了差異,有些活动良好,有些活动卑劣;在
20 一方向的活动可以成德达善的,在另一相对的方向活动,就墮德济
恶了。以善恶为素質的,尤于生物为然,于生物中,尤以有意旨的
生物为然。

章十五

25 事物之"关系"〈相关〉,[①] (一)如倍与半,三倍与三分之一,一
般說来,就是那些相互以倍数或分数为函受的事物以及那些相互
为超过或被超过的事物;(二)如那些能热的与能受热的事物,那些
30 能剪切的与能被剪切的事物,一般說来,就是主动者与被动者;
(三)如計量与可計量的事物,認識与可認識的事物,感覚与可感覚
的事物。

(一)第一类的关系辞有因"数与数"及"数与一"的有定或未定
的关系而言者,如"倍与一"是已定的数关系,至于說"若干倍大",
35 虽则也是一个数关系而它与一的关系則未定。說这是某物的一半
1021a 大,这是一个已定的数关系;說这是某物的$\frac{n+1}{n}$倍[②] 則对另一物是
未定的数关系,犹如若干倍大与一的数关系未定一样。那些超过

---

①"关系"論題另見于"范疇"章七与命題卷四章四。

② τὸ δὲπιμόριον πρὸς τὸ ὑπεπιμόριον κατὰ ἀόριστον 直譯为"那个未定数在上的与一"和"在下的未定数"之关系;用数学公式表明为

$$\frac{\text{那个未定数}+1}{\text{那个未定数}} \quad 或 \quad \frac{n+1}{n}倍。$$

与那些被超过的，在数关系上是未定的；因为数总是可計算的，数 5 不能用来說明不可計算的事物，可是那些超过与被超过的关系只是多了些，或少了些；这多些或少些是未定数；因为从那另一事物的相等数起，凡以上或以下所有不等数都可以說是超过与被超过。10 所有这些关系，用数来說明，又用数来决定。这些在另一路徑上想就是"相等"、"相似"以及"相同"。因为所有的数都以一为比照，凡本体是一的卽相同；凡素質是一的卽相似；在量上是一的卽相等。一者数之始，数之准，所有这些关系虽路徑不同，而必有数存于其間。

15 (二)凡活动的事物相应有一主动或被动的潛能与这些潛能的实現；例如能热与能被热的相关，因为这个"能"使那个热；而这个热与那个被热的相关，以及这个剪切与那个被剪切的相关，是因为它們正在实現着这些事情。但数关系的实現只見于某一特殊意 20 义，这已在別处講起；① 在动变的意义上，数幷无实現。能的关系，有些是相应于某一段时間的，例如曾經制造的与已被制造的事物，以及將要制造与將被制造的事物之間是有所相关的。一父亲被称 25 为是这一小孩的父亲，就是曾經主动与受动的关系〈卽过去的关系〉。又，有些相关辞的涵义指能的褫夺，卽"无能"一类的名辞，例如"不能見"。

所以包涵"数"与"能"的关系辞，都是因为它們的本体包涵着別事物的关系，幷不是別事物联系上它們的怎是。可是(三)涉及 30 可計量或可認識或可思想的事物之被称为"相关"，則是因为別事物联系到它的怎是。我們說那些可想到的就指有一个思想想到那事物，但这思想与那个因彼而成其为所思想的原物則不必相关；要是那样，我們就得一事物作兩回說了。思想是想到某些事物；相似

---

①这里指亞氏"論意式"(*Περὶ ἰδεῶν*)与"論毕达哥拉斯教义"(*Περὶ τῆς τῶν Πυθαγορείων δόξης*)兩專篇。卷 Δ 章十二 1019b35，卷 Θ 章九論及数之实現不如其它事物之有賴于力能，蓋与此句語意相通。

1021b 地，視覚是視見某些事物，这幷不指那个"因彼而成其为所視見的"（虽則这样說也是眞确的）；实际上，这只是与顏色或类此的〈引起視覚的〉关系。若照另一方式來講，同一事物就得作兩回說了，——"視覚是視見那个被視見的"①〈顏色〉。

事物之因它們的本性而被称为"相关"的，有时就如上述这些含义，有时是因为包括它們的科屬是一个关系辞，所以它們也成为 5 相关；例如学术是关系辞，因此学术中的一門，医学也成为一个关系名辞。还有些事物因为它們所具有的品質而被称为"相关"，例如相等性是相关的，因为"等"是兩事物間的关系，相似性也如此，因为"似"是兩事物的关系。另有些事物因屬性而"相关"，例如一 10 人与某物相关，只因他碰巧是某物的一倍，而倍是一个关系辞；又或白之成为一关系辞，只因碰巧那一物旣是某物的倍而又是白的。

章十六

凡被称为"完全"② 的（一）是在这以外，再找不到它的部分，一个零件也找不到；例如每一个事物的"全期"就是說在这时期以外，15 你再也找不到旁的时間屬于此期。（二）是这事物的优越沒有可被超过的；例如說我們有一个"完全的"医师，或一个"完全的"笛师，他們精湛于各自的本行，是无以复加的了。轉到坏的一方面，我們說一个"完全的"流氓或一个完全的窃贼；有时我們竟也說他們 20 "好"，如"好一个窃贼"，"好一个流氓"。优越是完全；每一事物，每一实質，所擅的形式苟已无复任何自然的缺陷，它們就是"完全的"了。（三）是事物之已臻至善者，被称为完全，善終卽是完全。如將 25 以終为极的意义轉到坏的方面說，一事物已被"完全"搞坏了，"完

---

①"关系"之第（三）节主观思想与客观事物之关系素为經院学派所重視。（三）节末句 1021b2"視覚"例或譯为"思想是思想那个被思想的"。

② τέλειον（完全）出于 τέλος（"終点"或"极"）。1021b20 以"优越为完全"为亚氏道德論（以善美为人生目的亦为宇宙目的）之格言。

全"毁灭了，就意味着已毁到一点子也不剩。因此辞藻上就以死为終；死与終均为事物的結束。最后目的也是一个終点。——这样，30 事物在它們的本性上被称为"完全"就是这些含义；有些是因为它們已屬全善而无复缺陷、无复遺漏，亦莫能超越；另一些是因为它1022a 們优于品級，一切齐备，不待外求；再有些是依于上述兩項的"完全"，或持有其义，或分沾其旨，或附丽其事①，或联类相及，也因而被称为"完全"。

章十七

限〈定限〉②的命意(一)是每一事物的末点，在这一点以外，再5 不能找到这事物的任何部分，在这一点以內，能找到这事物的每一部分；(二)是佔有空間量度各物的外形；(三)是每一事物之終极(极是事物活动之所指向，不是活动之所出发；但有时也可包括兩者，〈以始点为初限，終点为末限〉)；(四)是每一事物的本体与其怎10 是；因为这是認識之定限，既是認識之定限，亦卽事物之定限。所以，明显地，"限"有"始"的各义而更有其它含义；"始"是"限"的一端，而每个"限"并不都是"始"。

章十八

"由彼"〈由何〉③有几种命意：(一)是每一事物的通式或本体，15 例如說"人之善也由彼"，这"彼"就是"善"性，(二)是由以找到物性所在的近层，例如顏色由表面上找到。这样"由彼"的基本含意是事物的通式，次級含义是物質与其切身底层。一般說来"由彼"与"原因"有一样多的含义。我們常不經意地說，(三)"他何所为而来"，

①亞斯克来比詮釋以荷馬"伊里埃"中所敘亞基里(Achilles)全美，其手中所持是枪亦全美，为附丽之实例。

② πέρας 或譯为"界"，其要义为"定限"。

③ καθ' ὅ，"由何"或"由彼"(或"由此")或譯"由彼之故"、"由彼性故"。καθ' αὑτό，"由己"或譯"由于自性"，或譯"由自性故"。汉文"由"字应用的范圍不如 καθ' 那么广泛，因此譯本有时用"为了"或"緣于"等代替"由"。καθ' αὑτό 作副詞用常譯为"絕对地"。

20 或說他“由何”目的而来？以及(四)他“由何”而相涉，或“由何”而誤涉？或其相涉或誤涉的“原因”何在？又(五)“由彼”应用于位置，例如說他“由彼”而立〈他“为了”那个立场站住〉或他“由彼”而行〈他“緣着”那个走〉，所有这些短語都指位置与地点。

25 因此“由己”也应有相似的几种命意。事物之屬于“由己”者如下：(一)每一事物的怎是，例如今日加里亞之为加里亞者“由己”，昔之加里亞亦然；(二)凡“什么”之中，都有“由己”者存在，例如，加里亞之为一动物者必“由己”，因为动物就存在于他自己的定义；加里亞是动物中的一个。(三)凡事物之任何質性直接得之于己，或
30 部分受之于己皆称“由己”；例如一个表面的白色是“由于自性”发白；一个人活着是“由己”而活着，因为生命所直接寄託的灵魂是人的一个部分。(四)那些事物除了于它自身外，找不到其它緣因的亦称“由己”；一人有多种緣因，——如动物，如兩脚动物——但人
35 总是“由己”而为人。(五)一切質性之專屬于一事物者，或分离于自性之外而可当作是專屬的質性也可称“由己”。①

章十九

1022b “安排”② 的命意是指那些从部分合成的事物，各因其地位、能力、种类而加以安置；各个部分自有其应处的部位，“第亞色斋”(διάθεσις)这字的原义就是使事物各得其所。

章二十

“有”③〈持有过程〉的命意(一)是持有者与其所有物的一种活

---

①此节末句以独立質性論“由己”，辞未暢达。原文經过各家詮疏造成各种不同解释，均难通曉。似原文有失漏。

② διάθεσις (安排，音譯：第亚色齿)由动字 διατίθημι (安定与部序之意)孳生，或譯“志趋”。

③ ἕξις (音譯：希克雪斯)，名詞由动字 ἔχω (“持”、“有”、“得”、諸义)孳生。此字除了“持有”(持有狀态或过程)之本义外，在各方面轉出若干实义，如“习惯”(行为)、“态”(生理与心理)、“方式”(生活)等。此类由訓詁説事理的文章，因汉文和希文構造相異，难得貼切。

5 动，类如一个动作或动变。因为一个制造与一个被制造之間，应有一个"制造过程"；这样在那个有一衣服，与他所有的衣服之間应有一个"希克雪斯"(ἕξις)〈持有过程〉。实际上，这一类的"有"显然是不能有的；因为，如果容許这样的"有"，"有"將累进至于无尽。(二)

10 "有"或"固有"〈习慣或常态〉的含义就是安排，从安排来解釋，有的安排得好，有的安排得不好，有的作內部安排，有的是依外物为参考而安排；例如健康是一个"常态"，也是如此的一个安排。(三)假如只是如此安排的一部分，我們也說是一个"希克雪斯"〈常态〉；因为部分的好处亦必为整体所"固有"。

章二十一

15 秉賦〈感受〉[①]的含义(一)是一些素質，对于这些素質，一事物能被变改，例如白与黑，甜与苦，重与輕，以及其它类此者。(二)是这些变改的实現——已实現了的上述諸变改。(三)以之專指有害的变改与活动，尤其是慘痛的損伤。(四)不幸的遭遇与慘痛的經

20 驗，其鉅大者被称为"巴淑斯"(πάθος)。

章二十二

我們說"闕失"〈褫夺〉[②]，(一)倘一事物原应有的屬性，它却沒有（生来就沒有；或以后失去）；例如一植物說是"闕失"眼睛。[③](二)倘一事物，本身或其同族〈科屬〉原应有的質性，它却沒有；例

25 如一个盲人与一鼹鼠虽同为失明而其义兩異；以鼹鼠而論，动物皆能視而彼独失明，以盲人而論，則他原本有眼能視，以后失明。(三)

---

① πάθος 音譯："巴淑斯"，本义指引起痛苦的情事，即感情所由以激动者。古人以为感情冲动則致乐致哀，均为病态。"巴淑斯"并見于"范疇"第八章，义为"被动"，与"主动"相对。本書中此字或譯"秉賦"，或譯"演变"，或譯"感受"时，均与被动意有关。

② στέρησις 出于动字 στερέω (剝夺、折服、失利、貧乏等义)。亞氏用此字与"希克雪斯"("有")一字相对(例如 1055a34)。此字引用于法律即为"褫夺"。論"闕失"另見于"范疇"第十章"相反"論題內；"释文"第七章亦涉及此題。

③說植物缺眼睛并非"闕失"之正例。

倘一事物原应有的質性，在那原应有这質性的时間內，它却没有；例如盲是一个“闕失”，可是人不一定一生全盲，他只应在能見的年龄內而不能見才被称为失明。① 相似地，有盲于介体的，有盲于机 30 能的，有盲于对象的，有盲于环境的，② 相应于这些，只在他原应能見的情况中而不能見时，才謂之“失”明。（四）用强力取去任何事物被称为〈闕失〉“褫夺”。

实际，我們有多少个“不”（ά-）〈或“无”〉的字头③ 就該有多少种“闕失”；例如一事物說是“不等”就因失去了相等性，而那相等性 35 它原应是有的；又如說“不可見”，当是因为它全沒有色，或只有不明显的色，又如說“无脚”当是因为它全沒有脚，或是只有不健全的 1023a 脚。一个“闕失”辞可应用于虽有其屬性而不良好的，例如“无核”；或应用于虽有其屬性而不順适的，例如一事物缺乏可切削性，这可以說它全切不动，也可以說它很难切削。“闕失”詞也可应用于全 5 无此物的；这样，我們所称为盲人应指那双目失明的，不是指那独眼的人。所以，这不是每个人非“善”即“惡”，或“义”或“不义”，人也有在中間狀态的。

章二十三

“有”〈“持有”〉〈愛希音〉④ 的含义甚多：（一）依自己的性情或 10 意向来处理一事物；这么，疾病“有”其身，暴君“有”其城，人民“有”他所穿的衣。（二）事物之能接受而持存之者亦称“有”，如青銅“有”雕象的形狀，以及身“有”疾病。（三）事物之能容受而持存之 15 者；例如我們說瓶“有”水，城“有”人，船“有”水手；全体之“持有”其

① 动物嬰儿期无視覺，未为失明。

② 人在暗夜不能見；不能以耳为視；不能看見声音；不能見背后或远处；在以上四情况，即介体、机能、对象与环境不相应者，均不应指为失明。

③ 以下所举“不等”、“不可見”、“无脚”（ἄνισον, ἀόρατος, ἄποδα）希文均有 ά-字头。

④ ἔχειν 为动字 ἔχω（持有）之无定式。或譯“有”，或譯“持”。此論題另見“范疇”第十五章。

部分也如此。(四)阻止别一事物依自己的意向而活动亦称为“持有”，如柱持有屋顶的重压；又如诗人有亚特拉斯“持”〈有〉天[①]之說，否则天就要塌落，有些自然哲学家也这样說的。[②] 推广“持有”
20 的含义，凡使事物結合而不致因各自的冲动而分散者也称为“持有”那个所結合的事物。

25 “存在于某事物”具有相似与相符于“持有”的命意。

章二十四

“从所来”的含义(一)是从某些事物来，如从物質来，可有两类，或从于最高科屬或从于最低品种；其前一义有如可熔之物均从
30 水来，而另一义則如雕象从青铜来。(二)是从第一动因来；例如打架从何来？从吵嘴来，因为吵嘴是打架的起源。(三)从物与形的綜合体来，如部分从全体来，詩句从“伊里埃”来，石块从房屋来(所有这些，其整体总是物与形的綜合；因为形是終极，凡物能达其終
35 极者方为完全)。(四)从部分来的通式，例如人从“两脚”动物来，音节从音注来，这与雕象从青铜来的含义有别；因綜合实体从可感
1023b 觉物質来，而通式則是从通式材料来的。有些事物从别些事物来，就是这样。(五)另有一些事物是从其它事物中的一部分来的；例
5 如小孩从父与母来，植物从大地来，它們只是“从”父母与大地中的一部分“来”的。(六)另有些“从所来”是时間上在一事物之后，例如黑夜从白日来，风暴从晴朗来，因为一事物跟在别一事物之后。关于这些，有的象上所引两例指示先后的变化；有些則仅是时間相
10 啣接而已，例如“从”春分开航，意即航程始于春分之后；“从”第雄

---

①希蕭特“原神”517行 'Ατλας δ'οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει 謂亚特拉斯支持(持有)昊天。神話解釋：亚特拉斯为古天文学家，常在山頂观天象，后世故神其能，称彼力能持天体(星辰)。

②“自然哲学家”，据亚斯克来比註釋謂指阿那克薩哥拉，参看“說天”284a20—26。又本書卷 Θ 亦有忧天之說，似指恩培多克勒等。

尼西〈酒神〉节日“来”了柴琪里〈初果〉节日①，因为初果节是在酒神节之后。

章二十五

“部分”的命意是(一)(甲)一量元所可以成为区分的；例如二是三的一部分，在一量元中作为量而取出的，就称为这量元的一个

15 “部分”。(乙)这只在第一义上被称为部分；因此，二称为三的一“部分”，这只能以三作为一个全体看，方能成立，倘三不作为一整体，二就不算三的“部分”。(二)一类事物不在量上作成区分，而在形式上作成若干区分，也被称为它的“部分”；因此我們說品种〈宗姓〉是科屬〈种族〉的“部分”。(三)一个全体分成若干要素；或是若

20 干要素組成一个全体，这全体就是具有通式的事物；例如对于銅球或銅立方，它們所賴以表达通式的物質，銅和圓弧或正方角，——这些要素都是这些全体的部分。(四)在定义中所賴以闡釋这一事

25 物的諸要素也是全体的部分；因此科屬也可称为品种的一个部分，虽則在另一含义上，品种正是科屬的一部分。

章二十六

“全”〈全体〉的命意(一)是說这个作为一个天然的整体，不缺少应有的任何部分，(二)这个包容了成为一个整体所必需包容的事物；这所包容的各事物可以本各是一而合成为整一，亦可并非各

30 一而合成整一。(甲)以类为“全”，同类諸物原是各成一物的，但总持起来，以全类作一整体說也是眞确的，例如人、馬、神等本各是一生物，因此用一个普遍名詞为之作成統称。但(乙)以各个不同的部分組成为一全体，延續而有外限，其部分只是潛存而未实現的事物(已实現的事物作为部分而包涵于全体之中也是可以的)。关于

①第雄尼西节(Διονύσια)(亦称巴沽节)庆祝酒神，在三月間。柴琪里节(θαργήλια)庆祝初果(收获节)，祭日神亞浦罗与月神亞尔特密，在五月末，葡萄新熟时，为雅典嘉节。参看卜德“希臘掌故”卷二第二十章。

35 这些事物，其天生为“全”的較人造的“全”为高，这是我們在上面釋“一”时[1] 已說过了，“全体性”实际上就是“統一性”之别格。

1024a 又，諸量元之有始、中、末者，凡在各段落內沒有差別的，这些量元被称为“共”。凡在各段落內位置有差異的称为“全”。兩方面都具备的則旣称“共”亦称“全”[2]。这些事物在其各个部分的位置5 移动后，形狀虽变而本性不变，例如臘或涂料。它們就旣为“共”又为“全”；因为它們具备兩种特性，水及所有的液体与数是以“共”計的，人們不說“全水”或“全数”，（除了將“全”字含义予以推广。）事物作为整一而集在一起时称“共”；作为分离而独立的个体集在一10 起时称“总”。“共計”就是“这些單位的总数”。

章二十七

量性的事物沒有任何境况可被說在“剪裁”；这必需是一个“全”〈整体〉而又能区分的事物方可应用这名詞。兩个被取去一个时，我們不說是“剪裁”（因为剪裁所移去的部分总是不等于剩下部分的），一般的“数”不說“剪裁”；凡說“剪裁”，怎是〈要素〉必須仍留15 存在剩余的部分；倘一杯被剪裁，仍必不失其为杯；但于数而論就大不同了。又，卽便事物由不同部分組成，也不能說这些都可剪裁；于某一含义上講，数可以作为相同部分組成，也可以作不同部分組成的（如三可以說是三个一組成，也可以說是一与二組成）；一般說来，凡事物其中的位置无关的，如水，都是不能被剪裁的；凡事物可加剪裁的，必須其中要素有位置关系。而且它們必須是延20 續的；因为一句乐譜由不同音节組成，各音节是有一定位置的，可是这就不容許“剪裁”。此外，对一个整体的事物施以剪裁，并不是任何部分均可截去；截去的部分，不应是那个含决定因素的部分，

---

①見 1016a4。

② ὅλος 譯为“全体”，ὁλότητος 照字义譯应为“全体性”，与第六章釋一，1016b13“統一性”（ἑνότητος）相符。但在此处文义上須有所分別，故译为“共”。

也不是不管其位置而截去其任何部分；例如一个杯，倘穿透一个
25 洞，这不是“剪裁”；只有杯柄或其突出的部分被截去，方可称为剪
裁；一个人被“剪裁”〈截肢〉[①] 不是說他的肌肉或脾臟割掉，这是說
他的手足或指被支解，而那一經解去的部分还須是不能再生。所
以髮秃不算“剪裁”。

章二十八

30 “科屬”〈种族〉一辞应用于(一)事物的生殖，同型而延續的，例
如說“族类長存”就是“生命延續”而不絕的意思。(二)这名詞应用
于生物的始祖；因此在“种族”上，有的称希臘人，为的他們是希倫
的子孙，有的称伊雄人，就为了伊雄是他們的始祖。这字用于生殖
35 者总以父系为主，虽則有时也用于供应生殖物質的母系。[②] 人們也
有由母系取得其族姓者。例如我們說是“妣拉”[③] 的后裔。(三)科
1024 b 屬的含义之一是以平面为一切平面形的类型，立体是一切立体形
的类型；每个平面与立体图虽为形不一，而为类于平面与立体者則
一：这就是異形間所可求得的类同。又，(四)凡在定义中“什么”所
5 包括的基本組成要素卽是“屬”，屬內的差異就成为品种之質別。
这样，“屬”就应用于(一)同类的生殖延續，(二)同类事物动变中的
作始者，(三)凡差異或質別所从产生的底层称为物質，因此我們也
將“屬”作为物質。

10 那些事物称为“于屬有别”者，(一)其切身底层不同，一事物的

---

① κολοβός (剪裁)出于动字 κολοβόω (剪裁，割截)。作为技术名詞，可为“裁衣”，及外科手术之“截肢”等。

②亞里士多德于生殖观念上以男性为式因(或动因)女性为物因(供应子体以榮养物質)。

③妣拉(Πύῤῥα)在希臘傳說中为洪水后再傳人类的王母。希臘种姓始于杜加里雄与妣拉夫妇。二人生希倫。希倫王于鉄撒利南部弗薾烏部落，其后裔遂称“希臘人”(希倫子孙)。希倫生埃烏盧，其裔为“埃烏族”。又生杜罗，其裔为“杜哩族”。又有孙伊雄，其裔为“伊雄族”。(格洛忒[Grotē]“希臘史”卷一 100 頁，卷二 315 頁)

底层不能析为别一事物的底层，亦不能將兩事物的底层析成同一事物，例如通式与物質"于屬有別"；以及(二)事物隶于实是之不同范疇者；事物之所以成其为事物者，或由怎是，或由素質，或由上所

15 曾分别述及的① 其它范疇；这些也不能互为析換，不能析为同一事物〈所以范疇有别即是"于属有别"〉。

章二十九

"假"② 的命意是(一)作为一事物，这是假的，(甲)因为这些不能拼合在一起，或则并没有拼合在一起，例如"正方形的对角綫可

20 以其边来計量"或"你是坐着"；因为前一句在任何时候都是假的，而后一句则有时是假的；如上兩义，它們都是"无此事物"。(乙)有些事物虽然存在，而其所示現的事物实不存在，或似有而实无，例如一个夢或一張草图；这些虽也是一些事物，但凭它們所示現的景

25 象，我們无处可求尋其着落。于是我們就說这些是"假"的，——或则它們实不存在，或則它們所示現者实不存在。

(二)一个"假"記录〈一句"假"話〉是那并不存在的事物之記录，事物既假，关于它的記录亦必为假記录。凡你所記录、并非你所实指的，这也是假記录；例如，一个"三角"，你却做成"圓"的記录，这是"假"的。在某一意义上讲，一事物只有一个記录，就是它的

30 本体之記录；但在另一意义上講，一事物可有許多記录，因事物与事物本身而加之以其屬性仍为同一事物，例如"苏格拉底"与"文明的苏格拉底"是同一个人(一个假記录則除了别有解釋之外，并不是任何事物的記录)，所以安蒂瑞尼認为一个主題只有一个云謂，

35 除了对本身記录以外，事物不能有其它的說明——这样，他是太簡單了；照他的說法，世間将不可能有矛盾，而且也不可能有錯誤

①見上 1017b24—27。

②此論題并見"詭辯糾謬"章三。

了。[①] 但我們可凭事物本身来敍述每一事物，也可以用另些事物来說明它。这么，有时可能全攪成假話，可是有时也能作出眞确的说明；例如八可以凭二的定义作为倍数来說明。这些事物的被称为“假”就是这样。

1025a 至于(三)一个“假”人〈說謊者〉是指这样的人，他喜欢并且做“假”記录，他就是习惯于作假而作假，并无旁的理由，他善于用这样的記录使人产生假印象，确如一些假事物造成假印象一样。所以“希比亞”篇中証明同一人“旣假又眞”是引人入于错误的。篇中假定誰能謊騙他人(亦卽是誰有知識，聪明而能作谎骗的人)谁就是假人；[②] 引伸起来，誰是自愿作惡的誰当較好，[③] 因为人之自愿跛行者較之非自愿跛行者为佳。这是归納法的一个錯誤結論。这里柏拉图用跛行一字作效拟跛行的意思，〈自愿效拟的当然較非自愿的学得好些〉，可是这些，若例之于道德行为，則自愿学坏的人不应是較好，而应是更坏的人。

章三十

“屬性”〈偶然〉[④] 的命意是(一)凡附隶于某些事物，可以确定判明为附隶，但其所以为之附隶者旣非必需，[⑤] 亦非經常，例如有人为植树而挖土，寻得了窖金。“寻得窖金”对于“这位挖土的人”是

---

①“不可能有矛盾”参閱“命题”104b21；伊苏克拉底“希倫那”(Isocrates, Helena) 10,1；以及柏拉图“欧色第漠”285E－286B。“不可能有錯誤”参看伊苏克拉底著作上述一节，及“欧色第漠”283E—284C, 286C—D。

②見柏拉图对話“希比亞短篇”365—9。

③見“希比亞短篇”371—6。

④名詞 συμβεβηκὸς (屬性) 出于动詞“行”的过去分詞，添字头后成为“同行者”，引伸为“从屬”及“偶然”等义。拉丁譯 accidens，英譯作 attribute，或作 accident。在汉文中双关着“偶然”与“从屬”兩义的字是难找的。此字在本章包括一般屬性；但全書中有时以此指偶然屬性，另以 ὑπάρχοντα (所秉屬物) 指較永久的屬性，本書譯“賓性”。

⑤参閱本卷第五章，釋“必需”(卽必然)(ἀναγκαῖον)，其义与“偶然”相反。

一个“屬性”〈偶然〉;因为寻得窖金不是必需植树,植树也不是必然寻得窖金;而且植树的人也不是常常寻得窖金的。一个文明人也
20 許是白的;但这不是必需的,也不是經常的,因此我們就称它为一个屬性。凡屬性都是附隶于主题的,但它們有些只是在某一时与某一地附隶于某一主題,以成其为一屬性,幷不是必此主題,也不
25 是必此时或必此地而后为之屬性。所以,对于一个屬性只有偶然原因,沒有确定原因。倘有人被风暴所飄盪或为海盗所刼持而航行入爱琴海,这非由預定的航行就是一个“偶然”;这偶然是遭遇了,——但这不是由于主人的本意而是出于别的緣由——风暴是他来到此地的原因,此地是爱琴海,那幷不是他原想去航行的。
30 “屬性”有(二)另一个命意,凡出于事物自身而幷非事物之怎是者,这类也称为“屬性”,所有三內角的总和等于兩直角是附隶于三角形的一个屬性。这类屬性可以是永久的,别类屬性均非永久。这我們在别处解释①②。

①見亚氏“名学”“解析后篇”第十卷 75a18—22, 39—41, 76b11—16。又“命題”卷四,章一,亦論及“屬性”。

②旧有“五不譯”例中,四例均因汉文中沒有与外文同样涵义或双关涵义而应用音譯。本書于名物度数之異于中国者(例如貨币)多用音譯。学术名詞,虽汉希字义不能完全相符,仍用汉文意譯,在脚註中附有若干音譯。少数音譯名詞見于本文中者多附有意譯(例如 1047a30 “隐得来希”)。

卷（E）六[1]

章一

1025b 我們是在寻求現存事物，以及事物之所以成为事物的諸原理与原因。健康与身体良好各有其原因；数学对象有基本原理与要
5 素与原因；一般运用理知的学术，或精或粗，均在研究諸原因与原理。所有这些学术各自划定一些特殊〈專門〉实是，或某些科屬，而加以探索，但它們所探索的却不是这些实是的全称，亦不是这些实是之所以成为实是者，或那一门类事物之怎"是"；它們以事物之本
10 体为起点——有些將怎是作为假設，有些將怎是作为不問自明的常識——于是它們或强或弱的，进而証明它們所研究的这門类中各事物之主要質性。这样的归納，显然不会对本体或怎是作出任
15 何实証，只能由某些路徑稍使暴露而已。相似地，各門学术都删略了这一問題：它們所研究的这門类是否存在；这問題与闡明事物之究竟和事物之实是，屬于同一級的思想活动。

因为物理之学和其它学术一样，專研一个門类的事物，这类本
20 体，其动靜皆出于己，[2] 故物理之学既非实用之学，亦非制造之学。凡物之被制造，其原理皆出于制造者——这是理知或技术，或某些机能；凡事物之被作成者，其原理皆出于作者，——这是意旨，意旨
25 之所表达，亦卽事物之完成。如謂一切思想必为实用、制造与理論

---

①卷(E)六与(Γ)四相啣接，重論其中題旨：商略哲学之范圍，并及学术的分类，說明在理論学术中本体之学超于自然之学，而研究高一級的对象。此卷若干論題幷見卷(K)九。第二第三章說明偶然之是，第四章說明眞伪之是，均应由名学〈解析〉为之研究：哲学范圍中所当研究的为各范疇之是和潛在与实現之是，卽以下ZHΘ三卷之論題。

②自然万物动靜可參看"物学"卷一，三，七。

三者之一，則物学应是一門理論学术，但它所理論的事物，都是那些容受动变的事物，其本体已被界說为不能脫离物質而独立。現在，30 我們必須注意到事物的怎是与其定义；若无定义，研究是徒劳的。至于在被界說之事物中其"什么"〈怎是〉应予說明者，可以"凹鼻"与"凹"① 为例。兩者的分别就在"凹鼻"必須与鼻的物質相結合，而凹則能离感覚物質而独立存在。假如一切自然事物的本性皆可 1026a 比拟于凹鼻——例如，鼻、目、臉、肌、肉、骨、与一般的动物；叶、根、幹、与一般的植物（因为这些都常具有物質，必需与动变相涉而后能为之定义）；这是明显的，我們对于自然諸对象必須如何探索并解釋其"什么"〈怎是〉，而关于灵魂〈作为一自然对象〉的研究也应 5 屬之自然学家，灵魂在某一意义上講，它不能脫离物質。

由于这些考虑，这該已明白，物学是一門理論学术。数学也是理論的；但其研究对象是否不动变而可脫离物質，此刻还不清楚；可是有些数学定理是先假定了数理对象为不动变而可离物質，然后 10 建立起来的。但世間倘有一些永恆，不动变而可脫离物質的事物，关于这一类事物的知識显然应屬于一門理論学术——可是这并不屬之物学，也不屬于数学，而应屬之一門先于兩者的学术。因为物学研究可独立而非不动变的事物，数学的某些部門研究不动变而 15 包涵于物質之中不能脫离物質的事物；至于这門第一学术則研究既是独立又不动变的事物。一切原因均須具有永恆性，而于此为特重；这一門学术所探求的原因，于我們看来就很象是神② 的作用。这样，理論学术就該有三門，数学、物学、以及我們可称之为神 21 学的这一門学术，因为这是明显的，如果神存在于某处，那就該是在这些事物中了。最高学术必然研究最高科屬。理論学术既优于

① 凹鼻或扁鼻(σιμὸς)与"凹"(κοῖλος)之例屡見本書，参看"索引"Snub 凹鼻喻条。

② "神"或"神圣事物"(θέιον)指引致天体（日、月、星、辰）运动的事物，参看卷 A，章七，章八，亞氏詳論天体运动的原因。

其它学术而为人們所企求，則这一門就应优于其它理論学术而更为人們所企求。人們可以提出这样的問题，这門第一哲学是統究万类的普遍性学术抑或專研实是这一科屬；在这方面，卽便是数理各門也并不全然相似——几何与天文各研究某些特殊事物，而数理則普遍地应用于这些專門学术。我們答复說，假如自然所成各物以外别无本体，則自然科学〈物学〉將是第一学术；然而，世間若有一个不动变本体，則这一門必然优先，而成为第一哲学，旣然这里所研究的是最基本的事物，正在这意义上，这門学术就应是普遍性的。而研究实是之所以为实是——包括其怎是以及作为实是而具有的諸性質者，便將屬之于这一門学术。[1]

章 二

实是这全称名詞前曾說过[2]有几种命意，其一为屬性偶然之是，另一为眞是（非是为假），还有各范疇（例如怎是、質、量、地、时，以及实是所有相似的命意），此外，則为潛在之是与实現之是。在实是的这許多命意中我們先須說明，关于偶然屬性不能作成科学研究。事实上也沒有一門学术——实用之学，制造之学，或理論之学——自投于这种研究。一方面，建造一幢房屋，当初并沒有建造那些与之俱来的許多屬性，这些屬性不胜列举；已造成的房屋对于有些人很洽意，于另一些人則受到了损害，另有些人又覺很合实用，总之，这些都是无关这一实是的題外事物；[3]建筑术的目的全不在这些事物。同样，几何学家并不研究諸图形的偶然屬性，求得三角形諸角之和等于兩直角的通理以后，就不問各三角形間的偶

---

[1] 本卷第一章参考卷 B，995b10—13，997a15—25；卷 K，章七。此卷所論原题为哲学研究普遍性抑研究專門实是，其結論則为哲学能研究普遍性亦研究不变本体这一类專門实是。

[2] 見卷 Δ，章七。

[3] 此句应注意下文（12—21行）事物同異之辯，以題外事物混乱本題，此类詭辯当时盛行于希臘。

然差異。屬性，实际仅是一个名詞；这是自然間的遭遇。在这里柏
15 拉图[①] 正不錯，他說詭辯派是專討論"无事物"的。因为詭辯派的論題老是糾纏于事物之屬性；例如"文明的"与"讀書的"为同抑異，[②] 以及"文明的哥里斯可"与"哥里斯可"是否相同？[③] 以及每一事物幷不常是而今是者，是否便当成是，由茲而引致〈悖解〉的結
20 論，說假如文明人而成为讀書的，讀書人就必然成为文明的，[④]——以及一切类此的辯論；屬性显然切近于"无是"。从下面的論題看来这也是明显的：凡現存的事物其生成与消失必有一个过程，而屬性事物則不然。然而，我們还得儘可能的追踪偶然屬性之本質与
25 其来由；也許因此可得明白何以不能成立有关屬性的学术。

在現存事物中，有些保持着常态而且是出于必然（不是强迫意义的必需；我們肯定某一事物，只是因为它不能成为其它事物），[⑤]
30 有些則幷非必然，也非經常，却也随时可得而見其出現，这就是偶然屬性的原理与原因。这些不是常在也非經常的，我們称之为偶然。例如，在犬日〈伏天〉[⑥]而起风寒，我們就說这是偶然，若逢酷暑
35 則不謂之偶然，就因为犬日季节自古以来常热而不常冷。人之色

---

①見柏拉图"詭辯家"237A，254A.

②亚历山大詮釋詭辯难題之一：甲是讀書的，∴讀書的甲＝甲；甲是文明的，∴文明的甲＝甲；∴讀書的＝文明的。但乙虽讀書而不文明，∴讀書的≠文明的。兩結論相冲突。

③假如"哥里斯可"与"文明的哥里斯可"相同，則亦当与"文明的'文明的哥里斯可'"相同，如此重沓至于无穷。見"詭辯爰倫基"175a 34。

④此亦为詭辯一題：有讀書而文明的，故讀書的卽文明。又有不常讀書而文明的，則不讀書亦卽文明。因此不常是者亦能成是。更加推演，則凡文明者將必先已成讀書的，而讀書將必先已文明。凡此类引致荒謬結論者，大抵强以不必然者为必然遂使是非錯乱。

⑤見于卷Δ，章五。

⑥ κυνì（音譯"可尼"）为犬。天狼星座（天狗）卽名"可尼"，其主星称"闪流"（sirius），为冬夜最明亮之恆星。巴比侖及希臘天文学，七月三日至八月十一日間（当中国节令小暑大暑）太阳宿天狼座；希臘习俗称为"狗日"，其时当酷暑。

1027a 白为偶然(因为人臉不必常白,亦不必众人皆白),但人之为动物则非偶然屬性。建筑者使人健康为事出偶然,因为使人健康乃医师的本性,不是建筑师的本性,——这只是碰巧,那个建筑师也是医师。又,一个廚司①,为了使人高兴,將所煮桊肴加以裝点,但这不是廚司的正务;所以我們說"这是一个'偶然'事件〈附帶事件〉",在 5 某一意义上講,这可以說是那廚司做的,在單純的廚司本义上講,这不是他做的。于其它事物总可以找到产生这事物的机能,但对于偶然事物是找不着这样相应的决定性机能或其制造技术的;因为凡是"偶然"屬性所由存在或产生的事物,其原因也是偶然的。10 所有事物并不都是必然与經常的存在或发生,世間大部分的事物只是大多数如此而已,所以,偶然必定是存在的;例如一个白人,并不常是也非大多数是文明的,只是有时遭遇着一个文明的白人,这就应是偶然屬性(若說这个不对,那么世間一切將尽成必然)。所 15 以,这必定是出乎常然的物質才得成为偶然屬性的原因。②

再有一个問題,或許所謂旣非經常又非大多数如此的事物实际是沒有的。我們必須以这問題为討論的起点。确定地,这是不会沒有的。那么,在这些以外,世上当另有或然的与偶然的事物。然而事物倘只是大多数如此而已,那么,世間又究竟有无經常事物,与永存事物呢?这些当俟以后再行討論。③但因一切学术都 20 只研究那些經常的或是大多数如此的事物,研究"偶然"这一門学术是明显地沒有的。(因为除了經常与大多数如此的事物以外,人們怎能互相教授与学习?例如,水、蜜溶漿于一伤寒病人有益,这 25 是大多数如此的。)至于那些反乎常例的事物,学术上是无法陈述

① ὀψοποιὸς 或譯"鹽漬物制造者"。

② 此句論发生偶然的原因必是一个"非常然",蓋出于名学論証;神学家每据此指称亞里士多德將由此进而承認神的权威为一切不可測事物之总因。

③参看卷 A,章六至八。

的；譬如說在新月初生的一晚，可遭遇什么些事情．我們所能陈述的总只是經常在或大多数在新月初生之晚所遭遇的事情．假如請問在那一个新月初生之晚不遭遇这事情，这就无法陈述；偶然就是反乎这样的常例的。这里我們已說明了什么是偶然屬性与其发生的原因，也說明了这是沒有那一門学术加以研究的。

章 三

30 明显地，沒有生灭过程而生灭的原理与原因該是有的。假如沒有，那么一切事物均將尽成必然，因为一切进入了生灭过程的，其生灭就成为势所必然。甲事是否发生？倘有乙事，甲事会发生；不发生乙事，甲事亦不发生。而乙事是否发生，則須問丙事。这样

1027b 从头历溯，节节逼近，无論多么悠远的事，总可追踪到現今。于是这人將暴死，或因病而死，若他出門；他將出門，若口渴；他將口渴，若遭遇某事；这样追溯着到現在这一事情，又繼續追溯到更远的事情，出門由于口渴，口渴由于喝酒；酒是可喝可不喝的；因此他或

5 是必然死或必然不死。相似地，假如再往前追溯，这一类記录也同样好用；总之过去的条件存現于此刻的事情。每一將来的事情都將是"必然的"；活着的人必然有一天他將死亡；因为在他有生之日，某些条件，如与生活为对成的死亡因素已进入他的生体之

10 中。① 但他將死于疾病，或忽然暴卒，則尚未确定，这还得看其它遭遇的事情。这該清楚了，一切追溯將有时而碰到一件未定的事情。这样追溯就得停止，而事情之所必然的原因，也无可更为远求了，这未定之事就將是"偶然"的基点。然而关于或然〈机会〉事件，

15 对其起点与原因，这样的追溯終將何以为之系屬——屬之于物質，〈物因〉，抑作用〈极因〉，抑动能〈动因〉——这必須謹愼地予以考慮。

① 1027a 32—1027b 10 所引事例虽簡略，但已可意会。本卷此章为自由意志与定命論問題的基础論点，旧有詮釋甚詳。

章　四①

我們已充分說明了屬性〈偶然〉之是的性質，現在不复贅敍。实是各类中有以"眞"为"是"，以"假"为"非是"者，其"眞假"应依"組

30 合与析离"为断，复合詞之眞假应依其各部分的对反搭配为断，凡主题与其云謂相合的为之組合而予以肯定，苟两者相离则不为之組合而予以否定者，这些就是眞实；至于虛假判断便与此相反（这里引到另一問題，我們如何于事物发生离合之想；所謂合，我的意思不是串联而是成为合一的整体）；这里眞与假不在事物，——这不象那善之为眞与惡之为假，存在于事物本身——而只存在于思想之中；至于單純的諸怎是，则其为眞为假（"是"与"非是"）便不在思想之中。——在这里所涉的問題，我們須俟以后再考虑。② 但凭

30 組合与析离所成的眞假既只在思想而不在事物，因为思想可以將主题的怎是或其某一素質，量，或其它范疇加之于主题或从主题取去，依照这样的意义，眞与假已是原事物以外的另一类"是非"，那

1028a 么屬性之"是"与眞假之"是"均无庸置論了。前者原为未必之"是"而后者亦仅为思想的演变，兩者都是"实是"的支族，幷不能作为諸

5 实是中独立的一类。于是讓我們擱开这些，而研究实是之所以为实是的原理与原因。③［实是有几种命意，这在討論各种名詞涵义的时候已說清楚了。］

---

①萊比錫本，本卷分三章。第杜巴黎印本分为四章。

②看卷Θ，章十。柏拉图学派以眞假为是非一类，漫步派以眞假在主题与云謂之离合，出于主观判断，而是非有无则为客观存在，故兩不同論。

③章二至四可参看 1064b 15—1065a 26。

卷（Z）七[1]

章 一

10 在先前集释名詞时，我們已指陈过事物之称“是”者有几种涵义。[2]“是”之一义为一事物是“什么”，是“这个”；另一义是質或量或其它的云謂之一。在“是”的諸义中，“什么”明显地应为“是”的基本命意，“什么”指示着事物之本体。因为，当我們举出一事物的15 素質时，我們举其是善是恶，不举其为三肘[3]長或为一个人；但若說这是“什么”时，我們不說是“白”或“热”，亦不說“三肘長”，而說这是“人”或“神”。其它的所謂“是”就因为那是这“基本之是”的20 量或質，或其变化，或对这事物有所厘定的其它云謂。这样，人們又可以請問“行”、“坐”、“健康”以及相似的其它詞語是否也各自存在？这些沒有一件能脫离本体而独自存在。假如有所存在，則存25 在的实际是那个或行、或坐、或健康的事物〈人〉。这些所以看来比較的实在，正因为在它們的底层存有某一确定的事物（即本体或个体）为主題，而它們則为之云謂；假如沒有“这个”，我們就无从使用“好”或“坐着”这一类詞語。明显地，这是由于这一范疇之为“是”，30 而后其它范疇也得以为“是”。所以取消一切附加的涵义，而后見到單純的原称，則本体才是“原始实是”。

事物之称为第一〈原始〉者有数义——（一）于定义为始，（二）

---

①卷七起句与卷六末句意重复，为兩卷相啣接之明証。此卷詳論本体，为全書中极重要的一卷，与后兩卷相貫联。学者每合称这三卷为“本体論”，或簡称为“ZHΘ”。

②見于卷 Δ 章七，又参看“范疇”第二至四章。

③ πῆχυς（肘）为希臘古度量。古匠人折肱而为量，自肱灣至中指尖为一“肘”，約当今日十七英寸半，建筑工人之曲尺亦作折肱狀。参看 1087b 36 脚註。

于認識之序次为始,(三)于时間为始。——本体于此三者皆为始。

35 其它范疇均不能独立存在,则本体自必先于时間。每一事物之公式其中必有本体的公式在内;故本体亦先于定义。于認識而論,我們对每一事物之充分認識必自本体始,例如,人是"什么"?火是

1028b "什么"?然后再进而及其質、量或处,我們必須先認識其怎是,而后可得認識質或量等每一云謂之所以为是。

所以从古到今,大家所常質疑問难的主題,就在"何謂实是"亦即"何謂本体"。也就是这个問題,有些人① 主于本体只一,另有些

5 人謂这不止一,有些人② 主張其为数有定限,另有些人③ 謂其数无定限。因此,我們必須基本地概括地探求义屬本体的实是之本性。

章 二

最明显地,一般人輒以实物为本体;所以我們不但于动植物及

10 其部分均称本体,于火、水、地一类自然实物以及所有由此組成的实物(整体或其部分),例如,天宇与其各部分,星月与日也称本体。但,是否就只这些是本体,抑另有其它?或所有这些,只有其中一部分是本体抑另一部分也是;或这些全不是本体,别有其它事

15 物才是本体?这些必須予以考慮。有些人④ 就認为实物之外限,即面、綫、点、單位是本体,而且这些較之实物或立体更应是本体。

又有些人認为除了可感覚事物以外别无可为本体,但另有些人则想到了永恆本体較之可感覚事物其数既更多,而且也更为

20 实在;例如柏拉图闡明了兩类本体——通式与数理对象——与那第三类可感覚实物的本体幷存。而斯泮雪浦制作了更多种类的本体,以元一为始,为各类本体假定了許多原理,其一为数之原理,又

---

①指米利都与埃利亞学派。

②指毕达哥拉斯学派与恩培多克勒。

③指阿那克薩哥拉与原子学派。

④指毕达哥拉斯学派。

25 一为空間度量原理，另一为灵魂原理；照这样发展着，他增加了本体的种类。又有些人[①]說通式与数本性相同，其它事物由此衍生——如綫与面等——一直到宇宙本体和可感覚事物。[②]

关于这些，我們必須考察那一个論点眞确，那一个錯誤，以及本体究竟是些什么，可感覚事物以外有无本体，以及可感覚事物如30 何存在，是否有脱离可感覚事物而自存的本体，或絕无或可有（如可有，則何以能存在，怎样存在）。我們必須先簡敍本体的性質。

章 三

"本体"一詞，如不增加其命意，至少可应用于四項主要对象；"怎是"与"普遍"与"科屬"三者固常被認为每一事物的本体，加之25 第四項"底层"。这里我所說"底层"〈主題〉，是这样的事物，其它一切事物皆为之云謂，而它自己則不为其它事物的云謂。作为事物1029a 的原始底层，这就被認为是最眞切的本体，这样，我們应得先决定底层的本性。一个想法是以物質为底层，另一为形狀，而第三个想法則是兩者的組合。（举例以明吾意：物質是青銅，形狀是模型，兩5 者組合是雕象，那完全的整体。）假如認为形式先于物質而更为切实，同样理由，这也將先于兩者的組合。

現在我們已概括了本体的性質，显示了它可以底层为主詞而其它一切卽便为之云謂。但問題还沒有明白；这說明不充分，而且10 有些模糊。照这說法物質將成为本体。要是不照这样說，我們又难于別为之措辞。一切都剝除了以后剩下的就只是物質。因为其余的既是实物的演变，产品，与潛能；而長，闊，深又是度量而不是15 本体；这些毋宁是本体的基本演变而已。然而作为实体外限的長，

---

①指齐諾克拉底学派。

②第二章关于各家本体諸說蓋为卷 A 章三至六中若干节的撮要。本章所提示諸本体，大別为兩类：（甲）柏拉图、斯泙雪浦、齐諾克拉底等，重于超物質本体；（乙）希波、伊壁鳩魯等，重于可感覚本体。

闊，深被取去以后，形狀就不能存在；〈度量不是本体，那么这以度量为主的形狀也非本体。〉照这样来研究这問題似乎只有物質是

20 本体。这里我所指物質，它自身既不是个别事物也不是某一定量，也不是已归屬于其它說明实是的范疇。这些范疇都各有所云謂，其所云謂的实是亦各異。因为一切其它事物用来說明本体，而这里所标指的是物質；所以終极底层自身既不是个别事物，也不是某一

25 定量，也不是具有其它正面特性的事物；并且也不是这些的反面，因为反面特性也只有时偶尔附随于物質。

于是，我們倘接受这观点，物質就应是本体。但这是不可能的；因为本体主要地是具有独立性与个别性。所謂本体，与其認之

30 为物質，毋宁是通式与通式和物質的組合。而通式与物質的組合是可以暫予擱置的，它的本性分明后于通式。物質在这一涵义上也显然为"后于"。我們又必須考察第三种本体〈通式〉，因为这是最迷惑的。

34 有些可感覚事物一般是被当作本体的，我們必須先予顧視。[①]

章　四

1029b3 大众修学的程序，宜必如此——經由个别的感觉經驗所易識

4 的小节进向在本性上难知的通理。如同我們的行事应始于个别之

5 小善，而后进于所有个别尽为称善的絕对之大善，我們的研究也当始于各自所能知，而后进求自然之深密。这里于某些人們所能知而且認为是基本的道理，世人往往不易尽曉，而且其中也往往頗不

10 11 切于实际。但我們必須在这些不甚了了的知識中，各就其少有所

12 知以为始，进而試求那宇宙絕对不易的大义。

① 1029a33 与 1929b1 可相承接，1029a34 这一句与上下文不相联貫。照貝刻尔本章节，第三章至 1029b10 为止；罗斯校本將 1029b1—2 兩行移在 12—13 之間，作第四章开始，較为合适。但 1029b 第三行起仍与上文 1029a 末行文义不貫。似全节均为錯簡。全节原文造句頗为晦澀，仅可識其大意。

1 开头① 我們就說明了决定本体的各个項目，其中之一即所謂
2 “怎是”，我們現在必須研究这个。② 讓我們先做些言语上的詮
13 18 释。每一事物的怎是均屬“由己”。③ “由于什么”而成为“你”？这
15 不是因为你文明。文明的性質不能使你成为你。那么“什么”是
你？这由于你自己而成为你，这就是你的怎是。但这于“怎是”，还
沒有說得完全明确；所以为“面”与所以为“白”是不同的，因此，白
性之由于表面就不能作为“由己怎是”，但若复合起来說“由于这是
20 一白面”，这也不是面的怎是，因为以“面”說“面”是不能解释原事
物的。說明一名詞不应該用原名詞，应該用別的字来表示它的涵
义；怎是的公式也得如此。因此释一“白面”就說这是一“平滑的
面”，④ 以平滑释白，白与平滑因相同而成一。⑤

25 但因为說明其它范疇的复合詞是有的（每一范疇例如質、量、
时、处与动作均有一底层），我們必須研究是否每一范疇各有怎是
公式，例如“白人”这样的复合名詞亦有其怎是。試以X⑥ 代表复
合名詞。什么是X的怎是？但，这可以說仍不是一个“由己”的說
30 明：作为一个主詞的由己云謂有兩例是不合格的，其一为增加一个
决定性名詞，另一为缺少一个决定性名詞。前一类的例就象要解
释“白”的怎是，却陈述了那白“人”的公式，这就多了一个决定性名
1030a 詞。后一类的例，譬如以X代表“白人”而解释X为“白”，主詞中另
一个决定性名詞被删除了；白人誠然是白的，但他的怎是却不在其

①1028b33—36。

②釋“怎是”見于本卷四至六章。此題亦見于“解析后編”卷二章十一。

③参看卷Δ，章十八。

④此节例示蓋出于德謨克利特的色論，其要义为：色起于物面的組織狀态对于人眼的感应，如一个平滑的表面可感覺为白色。可参看“感覺論”442b11与“成坏論”316a10；又色烏弗拉斯托“感覺論”73—75。

⑤此节末句所釋为“白”，并未釋面；上句“所以为面”者，下文未有着落。

⑥此处原文 ἱμάτιον 原义为外套，西方旧譯本均直譯。近代譯本依其文义在以任何一物为之代表，故用X为代。

成为白。

然而所由为X者，是否确为一个怎是？不是的。怎是应为某一事物确切的所是；当一个主題附加了另一个屬性时，这复合詞便不再确切地是那原来的“这是”〈个体〉，例如“白人”就不能确切地作为那个“这是”，因为这些“这是”〈个别性〉只能屬之确切的本体。① 那么只有那些事物，其說明可成为一个定义的，方得有其怎是。但，这并非每字与其說明相同就算定义(若然如此，則任何一組的字都將成为定义；这象伊里埃② 也可以說是某一物的定义了)。这必須对一事物于基本上有所說明才可以。基本事物均不能以另一物来說明某一物。凡不是科屬中的品种之一，就不会有〈科屬之〉怎是——只有各个品种才能具此怎是，因为这些不仅由于参与〈科屬〉而获得〈科屬的〉偶然屬性或秉賦，〈而是具备了科屬的怎是的〉。③ 至于其它一切事物，若得有一名称便也得各有一个如其名称的公式——即“某主題具有某屬性”④——或不用这簡單公式，另用更精确的公式，可是这些总不是定义，亦非怎是。

或者，如某物是什么，其定义可以有几种命意？某物是什么，其一义为本体与“这个”，此外各义就是量、質等諸云謂。一切事物都各有其“是”，但其为是各有不同，或为之基本之“是”，或为之次

①这里行文簡略，亞氏的辞旨須加詮釋：ἄνθρωπος-δίπουν-ζῶον(人-兩脚-动物)是一类合乎“怎是”的复合名詞，因为人是兩脚动物，也是动物，义无二旨。ἄνθρωπος-ἄνθρωπος λευκός(人-白人)，由單純名詞进于复合名詞，就无由得其怎是，因为“白”非怎是范疇，这不能說人人都是“白人”；对于一个“白人”(臉白的人)不能作出通用定义。λευκός 为白，此处作“人”的形容字时，其义为臉白，或肤色較淺的人，非人种之別。(此例另見卷Δ，章七、九，卷H，1044a25，卷I，1058b34，卷K，1068a17，均同。)

②“伊里埃”(Ἰλιάς)荷馬史詩名，此处用其原字义为“一堆”(意即“一堆的字就算一个定义”)。

③参看1037b14—21，解釋此意。

④ τόδε τῷδε ὑπάρχει 直譯为“这个屬于这个”即“某屬性屬于某主題”。照特来屯尼克譯本为“X屬于Y”。

級之是；某物是什么？其原义所指为本体，其狹义則指其它范疇，如我們常問其質若何？所以質也是一个“什么是”——可是这“是”就不是單純的原义，而却象“无是”的例，有些人①假借言語的机巧以“无是”为是——这非复單純的本是，而只用以是其所是如“无是”者而已；質也如是。(25)

无疑地，我們必須研究怎样使問題的每一方面都說明白，而不超过这問題的实际。現在这該明白了，不管我們用什么言語，“怎是”象“某物是什么？”一样，其初級原义总得隶屬于本体，其次級命意則屬于其它范疇，如一个質或一个量。我們說这些“都是”，那就必須是双关語〈同語異义〉，或則于“都是”的命意上有所損益（例如我們說，凡所不知也是知）②，——事实应是这样；我們用这“是”字該既不含混也不取双关，但确象我們应用“医务的”一字，其义相关于同一类事物，而所指的事物則沒一件相同，然而却毫不含混；因为一位病人，一次手术，与一件医疗器具同称为“医务的”，其所示固非同一事物，却相关于一个共同目的而毫不含混。(30)(35)(1030b)

在兩个敍事方式中，你用那一方式幷无限制；这是明显的，定义与怎是均在基本上以單純涵义隶屬于本体。它們亦可屬之其它范疇，只是在那里的涵义就不是基本的了。可是这样說，每字之定义幷不必然就相同于其任何公式；这只能相同于某一特殊公式；假如这是某一成为“元一”的事物，就只有那作为元一的主要公式才能滿足那成为元一的定义之必要条件，象“伊里埃”那样的一堆字，或紮攏的一捆棍棒，都不滿足元一的要义。現在所称为“是”的事物，其本义是指“这个”，其别义則指量，又指質。即便是“白人”〈这(5)(10)

---

①見于柏拉图“詭辯家”237，256全节。

② τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητόν，其語义为“知其所不知者也是知”。这一括弧內支句似为后人因原文“損益”語不易索解，而为之添入的註釋，用“不知之可以为知”來比拟“无是之也可为是”。

样的复合詞〉可有一公式或定义，然其涵义与“白的”定义或“本体”的定义迥然不同。

章　五

15　假如有人否定附加一个决定詞① 的公式可以成为一个定义，这样的疑問就来了，兩合而不單純的名詞如何能加以界說？因为我們若要說明复合詞就得增加一个决定性詞語。例如鼻与凹与凹
20　鼻，鼻与凹兩者互相結合而成为凹鼻，凹鼻成为鼻之本性，不是凹性所偶然賦与的屬性；② 这不象加里亞的白臉或人的白臉之出于白性（只是加里亞是人而碰巧又是臉白），却象是“雄性”之屬于动物和“等性”之屬于量，以及所有这些“由己屬性”之已成为主題的秉賦一样。③ 这样的秉賦已包涵在那个主題的公式或名称之中，
25　沒有这个，我們就无法說明那个主題；例如白可以脫离人来加以說明，我們无法脫离动物来說明雌性。因此，对于这些事物或是沒有怎是与定义；若是有的，这些就得出于以前所举的怎是之别义。④

但关于这些，又有第二个疑問。假如我們說凹鼻就是塌鼻，
30　则“凹”將与“塌”成为相同；但是凹与塌并非相同（因为“塌鼻性”是一个由己屬性，不能离事物而独存，它实际是“凹性在于鼻”），所以要就不說塌鼻，要說塌鼻的話，塌鼻的解釋当是一个凹鼻性的鼻，
35　就得說兩回的鼻。这样一类的事物欲求得其怎是是荒謬的；假如要問什么是塌鼻性的鼻，解釋又得加一个“鼻”，这样就得无休止的重迭。

1031a　于是，清楚地，只有本体可作定义。假如其它范疇也可界說，这就必須包含有一个决定性詞，例如質就得这样来作界說；奇〈数〉

①見于 1029b30。

②这里应注意到成为秉賦的只是“凹鼻性”（σιμότης）而不是“凹性”（κοιλότης），与下文出于白性（λευκότης）之不出于白臉性者有異。

③“由己屬性”之为秉賦，見于“解析后篇”卷一，73a37—73b3。

④ 1030a17—1030b13。

不能离开了数而为之界說；雌〈动物〉也不能离开动物而为之界說。
5 在以上各例（当我說“为之附加一决定性名詞”实际就是沓語①），若然，兩合名詞，如“奇数”也是不能予以界說的（因为我們的名詞〈公式〉就是不真确的，只是大家不注意而已），假如这些也是可界說的，那就得别有界說方法，或是象我們前已說过的道理，定义与怎
10 是有本义与别义而不止一个涵义。所以在一方面說，除了本体之外，不能有定义，也不能有怎是，在另一方面講，其它事物也可有定义与怎是。于是，清楚地，定义是怎是的公式，而怎是之屬于本体，或是惟一的或是主要地与基本地和單純地屬之于本体。

章　六

15 我們必須研究每个事物与其怎是之同異。这于研究本体是有益的；因为一般認为每一事物不異本体，而怎是卽各事物之本体。現在，在屬性复詞上，事物与其怎是一般認为是相異的，例如白人
20 異于白人的怎是。若說它們相同，人的怎是与白人的怎是也得相同；人們既說人就是白人，那么白人的怎是与人的怎是該相同。然而，屬性复詞的怎是，也許幷不必相同于單詞的怎是。外項与中項
25 的成为相同幷不是这样的。也許，兩个屬性外項应可成为相同，例如白的怎是与文明的怎是；可是事实上情况幷不是这样。②

但在本性名詞〈由己事物〉上是否一事物必与其怎是相同呢

---

① 1030b22、1031a5 ἢ δὶς τὸ αὐτὸ λέγειν “一事重說兩回”，或簡譯“沓語”(tautaulogy)。

②这里的辯析可为說明如下：(1) 21—24 行：—假如（甲）白人的怎是＝白人；因为（乙）白人＝人，而（丙）人＝人的怎是；∴（丁）白人的怎是＝人的怎是。这是荒謬的，亞氏認为“白人的怎是”≠“白人”。

(2)24—25 行：指明（甲）（丙）兩公式在本体上为之是，而（乙）公式則是屬性上之为是。所以上項推演未能为之归謬。

(3)25—27行：假如（戊）文明人＝文明人的怎是，（已）人＝文明人，（乙）白人＝人，（甲）白人的怎是＝白人；∴（庚）白的怎是＝文明的怎是。这兩个屬性外項相等是荒謬的。謬誤出于（已）（乙）兩假定，以屬性复詞同于單詞。

30 例如有些本体，再沒有其它本体或实是先于它們(有些人認定意式就是先于一切的本体)，于这样的事物而論又如何？——假如善的
1031b 怎是異于善的本身，动物的怎是異于动物自身，实是的怎是異于实是本身，則第一，在那些已肯定的本体与实是与意式之外，將另有本体与实是与意式，第二，这些若也作为实物，它們將先于本体。
5 倘使先本体与后本体互相分离，則(甲)那个先本体將无以得其認識〈意式或物本〉，而(乙)后本体則沒有实是。(分离的意思，我就指本善若脫离怎是，善的怎是，也沒有成善的本質。)因为(甲)我們只有認識其怎是才能認識每一事物。(乙)若說善的怎是不复是善，其它的事物情况也將象善一样，实是的怎是不复是实是，元一的怎
10 是也不复是元一。一切怎是都是这样；那么实是倘不成为是，其它也沒有一个可以成立。又，凡不包含善的怎是[1]的就不善。善必与善的怎是合一，美合于美的怎是；凡一切由己事物，基本上自足于己，无所依賴于其它事物者，都該如是。若然如此，則即使它們
15 都不是通式，就这个便已足够了；也許毋宁說它們正都是通式，这也就足够了。(同时，这也是明白的，有些人所說的意式，苟确乎存在，底层便不会成本体；因为意式必須是本体而它不涵有底层；意式若包含底层，它們就会因參加于个别事物而存在于个别事物之中。)

20 那么，每一事物的本身与其怎是幷非偶然相同而是实际合一的，这从上节的辯析以及"認識事物必須認識其怎是"这理論，兩方面看来，都是清楚的。經过这些例引，应可知道兩者确实必須合一。

(但是，于一个屬性名詞例如"文明"或"白"，因为这有兩义，这
25 就不能說它本身与怎是完全相同；因为屬性与其所屬兩者都是白的，在这一涵义上屬性与其怎是相同，另一义便不相同；白之所以

[1] 卽善的意式(或本善)，見1031b5。

自为白〈怎是〉与其为屬性之白是相同的，但与那个人或白人是不相同的。）

假如对于各个怎是另給与名称，两离的謬誤也可显見，因为这 30 样除了原怎是而外，又得再来一个怎是，例如对于馬的怎是，又得有第二个怎是。① 因为怎是就是本体，这不该从开始就認定某些是它們的怎是么？但实际上，不仅一事物与其怎是应合一，象以前所 1032a 曾述及，它們的公式也相同；例如元一的怎是并非由于偶然屬性之一而与元一为相合一。又，它們如不相同，則其〈求是的〉过程將进至于无穷；因为我們既將(一)"元一的怎是"与(二)"元一"兩名詞作为異詞，則在相續的詢問中，元一之怎是的系列就得跟着发展。②

5 于是清楚地，每个基本的与由己事物确乎与其怎是合一而相同。詭辯派对于这論題的各种伎詞③以及"苏格拉底与其所以成为苏格拉底者是否相同"，这类問題，都可以同样的解釋予以答复， 10 这从提出問題和答复問題所該有的立场看来，都无二致。这里，我們已說明了每一事物，在什么意义上与其怎是相同，又在什么意义上与之不相同。

章　七

关于創生的事物，有些是自然所成，有些是技术所成，有些是自发所成。每一事物之創生必有創之者，必有所由来，又必有所成 15 就。我所指創生所成就的事物可在任何一个范疇中見到；这可以是一"这个"或是一些量，或是一些質，或是某些处所。

自然事物为自然所創造；其所由来为物質；其所成就即自然間

①假如事物与其怎是相同：則例如"何謂馬？"〈怎是馬？〉"馬是四足兽；""何謂四足兽？""四足兽者如馬即是"。假如不相同：則"何謂四足兽"就得另設"四足兽"的怎是；如是問答將无尽已。亞里士多德認为无尽已問答是荒謬的，不应进入那无尽已的第一步。

②这样"一的怎是"又得異于"一的怎是的怎是"以至于无尽。

③ ἔλεγχος 兹譯"伎詞"，"戾"作"以辞害意"解。此字原义"混乱"，詭辯法輒使通常的是非顚倒，故以此名之。

现存万物。或为一人或为一草一木，或为类此之物，凡自然所創造
20 而有所成就者，我們均称之为本体——自然或人工〈技术〉所造一
切事物都有物質；这些事物各都可能成是或成非是，而这潛能就是
每一事物中之物質。一般說来，万物所由生成者为自然，万物所依
以生成之范型亦为自然，其所生成者如一草一木，或一动物皆具有
25 自然本性。故万物所凭以創造之自然本性同于通式，自然个体前
后相生成，虽物質各别，而所凭自然形式皆相同；人递傳为人。

自然产物是这样生成的，其它产物则称为"制品"。一切制品
或出于技术，或出于机能，或出于思想。① 有些事物自发地出現，或
30 者由偶然的机遇而生成，正象自然产物的生成一样；同样的事物有
时由种籽产生，有时不由种籽也产生了。关于这些我們稍后再
1032b 說。② 从技术造成的制品，其形式出于艺术家的灵魂。（形式的命
意，我指每一事物的怎是与其原始本体。）即便是对成事物在某一
涵义上其形式亦复相同；一个闕失之本体即是一个相反本体；例如
健康是疾病的本体（因为疾病就是失去健康）；而健康是在灵魂中
5 的公式或是某些認識。健康主題由下列思想历程产生：——健康
是这样：主人若須健康，他必須具备这个，例如全身生理調匀；若要
生理調匀，他又必須有这个，例如热；医师繼續这样推想，直至他將
10 最后的某一"这个"，化成他所能制造的某些事物。于是由此倒轉
从而获得的健康，就称为一个"制品"。所以結論是这样的，健康由
于健康〈通式〉，房屋由于房屋〈通式〉；有物質的由于非物質的；（因
为造成健康与房屋的技术就是健康与房屋的通式。）当我举出沒

---

①参看卷 E，1025b22。

②参看 1032b23—30、1034a9—21，1034b4—7。低級生物之自发生成理論可参看"物学"卷二，第五第六章以及"动物志"卷五第一章等。古希臘于自发生物或推其因于太阳热能，此与印度經典述生物除胎生卵生外有湿生等相似。此类謬誤的生物理論一直流傳。至近代芮第（Redi）、巴斯德（Pasteur）等才相繼闡明低級生物（如古希臘人所指"自发生物"）以至霉菌，均由卵或苞子生殖。

有物質的本体，我意指"怎是"。

15 关于制造过程，一部分称为"思想"，一部分称为"制作"——起点与形式是由思想进行的，从思想的末一步再进行的工夫为制作。每个間体制品也是这样产生的。例如，主人若要健康，应使生理調匀。怎样能使生理調匀？或由此法或由那法。这需要使他温暖。20 怎样能得温暖？又得有另一些事物。这些在制造健康过程中的諸事物都潛寄于健康之中，也都得之于医师的能力。

于是，造成健康的有效原理与其起点，如为技术，则应出于医25 师灵魂中的通式，① 如为自发，② 则为此偶然所发始的任何一点。凭技术以致健康的起点可能是溫暖，这个医师用按摩来产生。体中溫暖为健康的一部分，或是經此而直接或者間接的逐步引致使人健康的各个部分，这就成为健康的切身事物——一幢房屋也如30 此（石块是房屋的切身事物），其它各例亦然。③

1033a 所以老話說得对，假如先无事物，就不能产生任何事物。明显地，現存各物必出于先在各物；物質就是先在的部分；物質既見于創生的过程，也由此創成为某些事物。然而，物質是否可算公式内的一个要素？什么是銅球？我們当然从兩方面敍述：我們說它的5 物質是銅；又說它的形式是如此如此的图状；而图状就是它所归隶的切身科屬。这样銅球的公式中是包含有物質的。

至于由某物質〈那个〉制造的事物，在制成之后则不再說"某物"〈那个〉而說是"某物〈那个〉制的"；例如雕象不是"石"而是"石制的"。一个健康的人则不是以彼所由来而为之称呼。理由是，一

①参看 1032b 1。

②参看 1032a12，又 1032b15—17。

③房屋健康兩例并列，其中稍有参舛：由溫暖以致健康，溫暖为物因亦为动因〈致因〉，由石块以成房屋，石块仅为物因。τοῦτο δἔσχατον，"切身事物"，或譯"限点"，或譯为"极"，但这里的用意则同于"起点"。

10 个失去健康的病人复获健康，同时那病人原亦是人，那健康的人仍是从人这底层物質制造起来的；但健康的由来与其說是出于人〈底层〉，毋宁說是出于“闕失”，即“失健的人”〈病人〉，所以健康的主題便不是“病人”而仍是“人”，这还是那“人”現在成为健康的了。至于事物如銅或木材和磚的形式或秩序原是隐晦而无名的，15 当它們制成銅球与房屋，大家看不出它們被褫夺了什么原形式，因此不象健康主題那样着重于“闕失”〈健康的人常被当作病愈的人看〉，而就称銅球为銅制品，房屋为磚木制品。这里在言語上凡由物質制成的，就不以原物質称，而加以語尾变化，如雕象非石而为石制的，房屋非磚木，而为磚木制的。①（虽則我們仔細的考察这些 20 情况，可知石之于雕象，磚木之于房屋，在制造过程中所改变的却并非持久性的物質而也是石与磚木的原秩序或形式。）这就是我們运用这样言語的理由。

章 八

25 因为任何創制的事物，必有創之者（这个我称之为制造的起点），又必有所由来（这个我姑取物質，不取闕失，其用意已在上节說明），亦必有所成就（或为一銅球或为一銅圈或为其它）；而这所制成的旣为一銅球，那么我們就不是制銅，虽則銅球的形式相应而为 30 球，我們在这里亦不是制球。制作“这个”就得由底层物質十足地制成一个个体。②（我的意思是这样，使銅成圓不是为制圓或制球，1033b 而是將这形狀制于某些物質。因为如上所預拟，欲制一形式必須

---

①此节借希臘文語尾上的运用說明对于制造过程中一个环节与其分别，譯文不能貼切。西方各譯文也因語尾变化方式不一，而难作完全符合的翻譯。所用字例如下：ἐκεῖνο-ἐκεινώνον，那个一那个制的；χαλκός-χαλκεῖον，銅一銅制的；ξύλον-ξύλινος，木一木制的；λίθος-λίθενος，石一石制的；πλίνθοι-πλινθένη，磚一磚制的。关于“健康”虽其底层物質为“人”，而不說“人制的”；这就說明病人为“失健康的人”，健康人为病痊的人，乃从“闕失”着想，不从物質材料着想。

②参看 1029a 3，个体为形式与物質之組合。

假用着某些先在的事物①。例如我們制一銅球，就是以銅制成球形的一个銅球。）如果我們也得制造事物的底层，則其制造过程將追
5 溯至于无尽。于是，明显地，我們也不是創制通式（或是在可感覺物中所体現的形狀之任何其它称号）。这既不是通式的产品，也不是通式的怎是；因为“这个”是由某些其它事物，被技术或被自然或被机能所制作而成就的。这里是“一个銅球”，这个就是我們所制
10 作的。我們由銅料与球形来制成“这个”；我們將形式賦与这个特殊物質，其結果为一个銅球。若說要制作的是一般球形的怎是，那么球形又由什么来制作？制造物必須有某物为它的前身。每一制品均將成为可区分的兩部分，其一必然是物質，另一必然是通式。
15 假如球形是“每一点与其中心的距离均相等”这样一个图形，以此通式为中介，一以現其为球形，一以成其球于某些物質之中，而其綜合体則为一銅球。从上面这些說明，这可以懂得所制造的不是通式或怎是，而是一个由此取名为銅球的綜合②实体。在每一被創制的事物中，物質总是在內的。这綜合实体一部分为物質，另一部
20 分为通式。

于是，在个别的球体以外是否有一球式，在磚木之外另有一房屋通式呢？要是这样，“这个”就永不会生成，通式的涵义是“如此”，不是“这个”——不是一个确定了的事物；但艺术家由“这个”制作一个“如此”，或父亲由“这个”生育一个“如此”；在既誕育之
25 后，这是一个“这个如此”。③“这个”整体，加里亞或苏格拉底，相当于“这个銅球”，而人与动物則相当于“一般銅球”。于是，明显地支

①即物質，参看1032a25。

②貝刻尔本 *σύνολος*，旧本作 *σύνοδος*，拉丁譯本作 concursus，为天文名詞“交会”。交会之意，于此句亦符合，但不如譯“綜合”为切。

③“如此”(*τοιόνδε*)即通式，“这个”(*τόδε τι*)作物質，“这个如此”(*τόδε τοιόνδε*)为綜合实体，如苏格拉底或銅球。

持通式的原因（依照有些人的想法，通式是存在于个体以外的事物）是空虛的，至少在創造問題与本体問題上是不充分的；通式不需成为自存本体。在有些自然产物的实例上，如生父与嫡子总是品种
30 相同，（他們形式相同，但并非同一物体，）只是有时也会遭遇反乎本性的情况，例如一匹馬产生了一匹騾（即便是这些特例，事情也仍相似，因为馬与驢所共有的性質，可以成立一个馬驢之間的科屬，
1034a 虽則現在尙无这名称，而要是有这名称当然就是騾屬了）。明显地，所以，这不需要成立一个通式作为典型①（我們若要找通式，就可以在这些实例中找；因为生物正是最确当的本体）；父亲能制造
5 产品，也正当是在物質中造成形式的原因。如此如此的一个形式，体現于这些肌肉与骨骼之中，当我們已得有此綜合实体，这就是加里亞或苏格拉底；他們因物質各別亦遂各成为一"这个"，但其形式却相同；他們的形式是不可区分的。

章 九

可以提出这样的問題，何以有些事物，如健康，可以由技术制
10 造或由自发；其它如房屋則不然。理由是这样，任何制品或制品的一部分所由以造成的物質，有些具有自动能力，有些沒有；在具有自动能力的物質之中，有些能自动向某一特定的途徑发展，有些
15 則不能；例如人皆能自发的跳动，而并不是都能跳一个某式的舞。物質如石块，是不会向房屋这一特殊形式自动去排列起来的；这必須有別的事物去动它；象火就会自动燃燒。所以有些事物，如无人为之制作，就不会发生，有些却不必依靠別人；动作可以自动进行，
20 或由其它并无技术的事物或由事物之中先已潛在的某部分予以触发，而自动进行。②

---

①通式作典型，參看卷 A 章七，卷 Λ 章四。卷 Z 章八为漫步派通式，異于柏拉图学派意式之基本理論。

②事物內含有自动发展要素者于 1032b26—1033a1 及 1034a12，均有所涉及。

依上所述，这是明白的，每一技术制品总是由于与它同名称的事物制造出来（如自然产物的产生一样），或由它本身的一部分同名称事物制造出来（如房屋由房屋制造出来是指造屋的意想；因为意想就是技术也就是形式），① 或由某些包含着它的部分之事物制
25 造出来——偶然产生的事物除外。凡一物直接从本身生产一物的原因，就成为那产品的一部分。按摩者的手使病人身体发热，这就是健康，或健康的一部分，或是由此而得以引致健康，或健康的一部分。这样就說热是健康的原因，由这原因所得的結果正是健康。

30 所以在綜合論法中，“怎是”为一切事物的起点（綜合論法的起点，“这是什么？”）。我們也在此找到了創造的起点。②

自然所成事物与技术制品也相同。种子的生产作用正象技术
1034b 工作；因为这潛存有形式，而种籽所由来与其所发生的事物，都取同一名称——只是我們也不能盼望父子完全同称，如說“人”之所生必为“人”，因为“男人”有时生了一个“女人”。天然生殖有时获得畸形的后裔，那么名称也就相異，所以騾的父母不是騾。③（象上述
5 人造事物那样，）④ 自然事物中有能自发的，大抵其所具物質内含有自动性能如种籽一样；不具备这种自动性能的物質，除了父母生产外，那就不能自为生产。

我們的理論不但証明了在本体上形式不产生形式，而且也适
10 用于所有基本級类，即量与質等其它范疇。如以銅球而論，所产生的既不是銅亦不是球。就以銅而論，在未成为銅球以前那銅块也得是一个綜合实体，因物質与形式必須皆先在。在本体上如此，在質

① ἡ τέχνη τὸ εἶδος（技术）即“形式”，如中国旧謂“营造法式”，即“建筑技术”。εἶδος 一字在个别事物上用指“形式”，在一般事物用即“通式”或“法式”。

②指本頁 24 行“形式”。

③ ἡμίονος（騾）原义为“半驢”。騾出于馬驢杂交，为畸形产动。（亚氏“动物志”卷六，第二十三、二十四章）

④参看 1034a9—32。

与量与其它范疇上也如此；質不能离开材料而独成其为質，量也不
15 能离一支木料或一个动物而示其長短大小之量度。所不同的是本
体之特性在于必須先有一已經完全实现的另一本体为之父母，如
一动物之产生必先有另一动物；但質量等則不須先有另一質量，只
20 要先有所潛在就够了。

章　十①

因为一个"定义"就是一个"公式"而每个公式有若干部分；公
式之于事物若是者，公式的一部分之于事物的一部分也該如是；这
样，問題也就来了：各部分的公式是否存在于那全体的公式之內？
25 有些全体公式內存在有部分公式，有些則幷不存在。圓公式中不包
括断弧公式，但音节公式却包括了字母<音注>公式；然而圓可以分
为若干弧，音节可以分为若干字母。又，部分若先于全体，而銳角为
直角的部分，指<趾>为动物的部分，則銳角应先于直角而指应先于
30 人。但是后者却被認为先于前者；因为在公式中，部分是从全体上
来索解；又在各自能够独立存在的观点看来，全体应先于部分。②

也許，我們該說"部分"是在几个不同的命意上引用的。其中
1035a 的一义是用部分来作别一事物的計量，这一命意暫予擱置。讓我
們先研究組成本体的各部分。假如物質为一事，另一为形式，而兩
者之綜合又作为另一本体，那么物質就可說是这一事物的部分；在
另一情况，物質就不是其中的部分，这里只有形式公式所由組成的
諸要素。例如，肌肉，对于凹不是其部分，而于凹鼻則肌肉为其一
5 部分（因为肌肉是产生凹鼻的物質）；銅是整个銅象的一部分，但不

①章十以下与章六以上，各章相承，論述（章三首句所提）那些应用于本体之主要对象。七、八、九章另成"創造各式"一論題。

②章十至十二，研究"以怎是为定义"而引起部分与全体孰先孰后的問題。此章分析定义之全公式与其各部分公式。凡名学定义，"全体先于部分"；但于物質組成而論，"部分先于全体"。

是那象的一个部分。(事物常凭其形式取名,而不凭其物質原料取名。)这样,圓公式不包括弧公式,但音节公式包括字母公式;因为
10 字母是形式公式的一个部分,不是物質公式的一个部分,而弧則在物質的含义上作为圓的一个部分,其形式則由这些物質导成,可是弧与銅相比拟,弧之成圓型与銅之为銅球相比拟,則弧較为接近形式。但在某一意义上講,也不是各种字母均存在音节公式之中,例
15 如,特殊的臘字母或空中所画字母;因为这些在作为音节的一个部分,我們只取它的可感覺物質。① 因为即便是綫分割为兩半,人破坏为骨与肉,这还不能說綫由半綫組成,人由骨肉組成而得有半綫
20 与骨肉的怎是,綫与人所得于这些部分的还只是其物質;这些确是綜合体的各个部分,而不是公式所拟的形式之各个部分;因此它們并不存在于公式之中。有些部分公式并不依照那綜合整体公式而拟定,有一类定义就必然包括这样的部分公式,有一类則必不包
25 括。因此,有些事物坏死〈消失〉时拆为它們原来組成的各个部分,有些則不然。那些以物質与形式相結合而成的事物,例如凹鼻或銅球,坏消时还为这些原料,而其中的一部分就是物質。(那些不包括物質的事物,或非物質事物,其公式只是形式公式,不会坏消,
30 ——或是全不坏消,至少不以如此方式坏消。)所以这些原料是綜合实体的部分与原理,不是形式的部分与原理。泥象消失于泥,銅球消失于銅,加里亞消失于骨肉,还有圓消失于断弧。(这里圓是作为具有物質的事物看的。"圓"字双关,可用以指一个淨圓,亦可
1035b 以指某个个别圓,因为对于个别圓物体,我們就称之为一个"圓"。)

真相已陈述了,但再做一番討論,問題可以更明白。公式可以区分为若干部分公式,这些部分都可以先于全公式,也可以其中一
5 部分先于全公式。可是直角的公式不包括銳角的公式,而銳角的

①以字母的音注为物質而組成音节。臘制字母与空中書写字母有形狀,而不会发声,在音节上均不必管它們。"可感覺物質"这里只指"可听到的声音"。

公式依凭于直角；因为人們用直角来界說銳角，說"銳角是一个小于直角的角"。圓与半圓的关系亦然，因为半圓用圓来界說；照样，10 指也用全身来解释，說：指是人身上如此如此的一个部分。所以，凡事物的各个部分之屬于物質者后于全体，全体消失时就分解为这些物質。但那公式与依公式为本体的各个部分则先于全体，或其中某些部分先于全体。动物之灵魂（卽有灵生物的本体）依公式 15 就是某科屬軀体的形式与其怎是（至少我們若要明白地解释动物，就不能不照顧到各部分的机能，这些如不提到感覺〈与灵魂〉就說不明白了），所以灵魂必是全部或其中某些部分先于动物这綜合实体，于每一个別动物也如此。軀体与其部分后于灵魂这主要本体；20 綜合实体分解于物質的各个部分，这个本体不分解为物質，在这意义上它是先于全体。在另一意义上灵魂就不先于全体，因为它不能离整个动物而存在；因为在一个活动物身上时是一个指，但一只 25 死指就只名称是"指"，而实际已无复"指"的眞义了。灵魂也相似。有些部分对全体而論既不先于，也不后于，这些是个体的主要部分与公式（亦卽其本体的怎是）紧接地出現于个体之中，例如心或腦；①（究竟是心是腦为动物主体则无关要旨。）至于人与馬以及此类以普遍性应用于个別事物的名詞則并非本体，这些只是这个 30 个別公式与这个个別物質所組成的个別事物被当作普遍性事物来处理或講述而已。作为个体，苏格拉底已經將切身的个別物質包括在他軀体之中。其它的例也相似。

一个部分，可以是形式（怎是），或是形式与物質的結合体，或是物質的部分。但只有形式的各个部分才能是公式的各个部分，1036a 公式是具有普遍性的；因为一个圓与其"所以为之圓"，卽怎是相同，灵魂也与其"所以为灵魂"者一样。然而当我們接触到那綜合

①参看卷Δ，章一。

实体，例如“这圓”，一个个别的圓，无論是可感覚或可理知的，(我所說理知的圓即数理上的圓，所說可感覚的圓即銅或木材所制的

5 圓，)关于这些个别事物，定义是沒有的；它們只凭思想或感覚来認識；当它們从完全的現实消失以后就不知其或存或亡；但“圓”却总是由普遍公式来为之說明幷得以認識。至于物質本身是无由自知

10 的。有些物質是可感覚的，有些可理知的。可感覚物質，例如銅与木材与一切可变化的物質都是的；可理知物質为存在于可感覚物質之中的不可感覚事物，例如数理对象。①

于此我們已講明了关于全体与部分以及它們“先于”与“后于”的問題。然而当有人詢問究屬直角、圓、动物是“先于”抑或那些組

15 成它們的与可以由它們分解出来的各个部分是“先于”呢？我們不能簡單地答复这問題。如果以灵魂为动物或一切生物之本，每个个别灵魂即为个别生物之本，所以为圓即圓，所以为直角即直角，而直角的怎是即直角，那么全体就得被認为后于部分，即其公式內

20 所包括的各部分与个别直角的各部分(因为銅所制的物質直角与綫所成的直角兩皆后于其部分)；同时則那非物質直角是后于公式所包括的直角之部分，而先于任何个别实例所包括的部分。所以問題不能作成簡單的答复。可是，灵魂与动物若不是合一而是相

25 異的事物，那么如前所曾述及各个部分中將有些称为先于，有些不称为先于动物。

章十一

另一問題可以自然地提出，那一类的部分屬于形式，那一类不屬于形式而屬于綜合实体。假如这問題不先弄明白，事物就难为之定义；因为定义是屬于形式而具有普遍性的。倘不明白那一类

30 部分屬于物質，那一类不屬于物質，事物之定义也不能明白。一个

---

①参看卷 M，章二、三。

圓可以存在于銅或石或木，凡由各种不同材料所表現的事物，其材
20 料如銅，或木石，不是圓的怎是之部分，因为圓的怎是，可以脫离某
1036b 一材料而在另一材料上表現。倘人們所見的圓都是銅的，銅实际
上仍不是形式的部分；然人們便不易將銅在圓的意念中消除。例
如人的形式常表現于骨肉以及类此的部分；这些是否人的公式与
形式的部分呢？不是的，那些都是物質；然而我們从未由别种物質
5 找到人，因此我們就难分离它們，以取得真确的抽象。

因为抽象被認为可能而常是不很清楚，所以有些人[①]就提出圓与三角等不能以綫与延續体为界說，有如人不能以骨肉，雕象不能以銅或大理石为界說一样；于是他們將一切事物簡化为数，而指
10 称綫的公式郎"二"的公式。而那些提出"意式"这主張的人們中，有些[②]認为二郎"綫本"，有些則認为二是"綫的公式"；因为他們說"通式与通式所示現者同"，例如"二"与"二的形式"应相同；但他們
15 在綫这問題上又不什么說了。[③]

跟着將是这样的結論，許多形式不同的事物，却屬于一个通式（毕达哥拉斯学派也得面对着这样的結論），这也可能建立一个絕对通式以統概一切而否認其它諸通式为倘非真通式；然而这样，一
20 切事物均將归于一体。

我們曾經指出，在定义問題上有些疑难，以及这些疑难的来由。欲將一切是事物簡化为通式而消除物質是无益的工作；有些事物确乎是某一特殊形式見于某一特殊物質或某些特殊事物見于某些特殊狀态。小苏格拉底[④]所常引的"动物"[⑤]之例是不健全

①指毕达哥拉斯学派。

②指柏拉图学派，可能是連柏拉图亦包括在内。

③参看卷H章三第一节。有些人認"綫本"郎"二"，有些人認綫是"長度上的二"。

④小苏格拉底（Socrates Junior）生卒不詳。其人屢見于柏拉图諸对話中，論与色埃德托为弟兄，并非老苏格拉底的亲屬。参考柏拉图"色埃德托"147D；"詭辯家"218B；"政治家"275C；"埃比諾米"358D。

⑤参看1036a 34—1036b 7，所举"人"例，以人为动物之一种。

25 的；因为这引人离开真理，信人误信，象圓可以脫离銅而存在一样，人也可以脫离其部分〈骨肉〉而存在。但这兩件事物是不相似的：动物是具有感覺的，不能摒棄了活动来界說动物，因此也不能不联系到他在某种狀态中的各个部分。在任何狀态中或在某一个狀态

30 中的一只手不能統算是人的一个部分，只有那只活着的能工作的手才算是人的一个部分；假如是一只死手，那就不算是人的一个部分。

关于数理对象，何以部分公式不能成为全体公式的一部分；例如半圓公式并不包括在圓公式之內？这不能說“因为这些部分是

35 感性事物”；它們并无感性。然而这些也許并无关系；因为有些不可見事物还是有物質的，实际上，每一事物，凡不仅为独立的怎是

1037a 与形式，而却正是一个体，这就总得具有一些物質。于是半圓虽不是一般圓的部分，却如上所曾言及，[①] 正应是个別圓的部分；因为物質有兩类，一类是可感覺的，另一是可理知的。

5 这是清楚的，灵魂是原始本体，身軀是物質，人或动物是兩者的結合而被当作了普遍名詞，即便是苏格拉底的灵魂可以被称为苏格拉底，[②] 苏格拉底或哥里斯可应有兩个含义，（有些人用这名詞来代表灵魂，有些人用这名詞代表綜合实体；）但“苏格拉底”或“哥里斯可”若單純地指称某一个別灵魂或某一个別身軀，則綜合

10 个体便相似于普遍性的結合。[③]

是否在这些本体物質以外另有一級物質，我們可否在这些本体以外另找到一級本体，例如数及类此的事物，这須在后再研究。[④] 在某一含义上研究可感覺本体原是物学，即第二哲学的工

①見于 1035a 30—b4。1035b 1 的“淨圓”即 1037a 3 的“一般圓”。

②参看 1036a 16—17，卷 H 1043b 2—4。

③这里的語意是：普遍性的人是普遍性灵魂与身軀之結合、苏格拉底是这个灵魂与这个身軀之結合。

④参看卷 M，N。

15 作，我們为了这一問題也得試着为可感覺本体的性質作一决定；自然学家不但应該闡明物質，也該懂得公式所表現的本体，而且应更重視公式。至于公式中諸要素如何成为定义的各部分以及何以定义为一公式，(因为明显地事物合于整一，但这旣有各个部分，又如 20 何成为一体？)关于这問題，必須在后再研究。①

何为怎是与何以怎是能独立自存，先已作成通例而为之普遍說明。② 又，何以有些事物其怎是的公式包含其定义的部分，有些则不包含？ 我們說过物質部分并不存在本体的公式之中(因为它 25 們是綜合实体的部分，不是那本体公式的部分；但是这里，公式或有或无，以物質論，則物質无定型，就沒有公式，以原始本体論就有一本体公式——例如人，有灵魂为公式——因为本体是形式所寄，30 形式与物質兩者就結合为綜合实体。③ 例如“凹性”就是这类形式之一，凹性与鼻結合就成为一个“凹鼻”，而見其“凹鼻性”)；物質部分只存在于綜合实体，例如一个凹鼻或加里亞則其中存在有物質。④ 我們說过事物本体与其怎是有时是一样的；这在原始本体中 1037b 确乎是这样，例如在原始曲綫上，曲率即曲綫的怎是。(所謂“原始”本体我的意思就指那些不再包含物質为之底层的本体。) 但是，凡具有物質本性的，或其整体包含有物質的事物，則其怎是与它們本 5 身就并不相同；偶然的綜合如“苏格拉底”与“文明的”，其怎是与他本身也不相同；因为这些只是偶然的会合于同一事物。⑤

章十二

現在讓我們先討論在“解析”中沒有討論到的有关定义各事

---

①見于本卷章十二及卷 H 章六。

②見本卷，章四。

③見此章及前章。

④見本卷，章五。

⑤見本卷，章六。

項;[1] 其中所列問題[2] 对于我們研究本体时是有益的。我指这問
10 題:——例如人,說以"兩脚动物"为其公式,而以"人为兩脚动物"作定义,这些从何获致其結合?"动物"与"兩脚的"何以合成为一,而不为多?在"人"与"白"的例,当一詞与另一詞不相屬时,兩詞是被当作"多"看待的;当它們兩相結合,人这主詞就具有某一屬性;
15 这样就合成为一,而我們就有了"白人"。另一方面,如"人与兩脚"之例,一詞与另一詞并不互相容受;科屬并未被認为已参加于差異(因为科屬所由区分的諸差異具有对反的性質,科屬参加差異就將是同一事物参加于諸对反中)。而且即便算作这科屬参加于諸差
20 異,同样的辯論还得应用上去,因为人在动物科屬中有許多差異,例如,"有足"、"兩脚"、"无羽"。何以这些不成为多而还归于一?这不是为了这些統都于一事物身上出現;照这原則,一事物将因所有的屬性之归一而成一。这許多項屬性必須在定义上归一;因为定
25 义是單独的公式;并是本体的公式,所以这必然是某一个别事物的公式;因为按照我們的主張,本体是"一",并是"这个"。

我們必須考察由于分类法所造成的定义。除了基本科屬与其
30 差異而外,定义中就再不用别的了。其它諸科屬只是那基本科屬,次第附加,繼續区分出来的諸差異而已,例如其先为"动物",其次
1038a "兩脚动物",再次"无羽兩脚动物";依次类推,可以包括更多的項目。一般說来,包括多項或少項,并沒分别,——少項或只兩項也无分别;倘为兩項,則其一为科屬,另一为差異〈品种〉;例如"兩脚动物","动物"为科屬,"兩脚"为差異。

5 假如科屬絕对不能脫离"屬內品种"而独立存在,或是它只能作为物質而得其存在(例如声韻是科屬,是物質,其差異則为品种,为音注),定义就显然是包含了差異的公式。

---

① 参考"解析后編"卷二,章三——十,十三。

② 同上,97a 29。

然而,这还需在差異中再区分出差異;例如"有脚"是动物科屬
10 的一个差異,而"有脚动物"还得当作一科屬,再进而求其差異。假
如要說得眞确,我們不能說有脚类的一部分有羽毛,另一部分无羽
毛(假如我們这样說这就显見缺乏才識);我們应該再把脚区分为
有蹄与无蹄;因为蹄式之别才是脚式的差異。这种分类过程繼續
15 进行直至无可再分为止。这样有多少差異就有多少脚种,而有脚
动物的分类数目也相等于这种差異的数目。若然如此,最后的差
異就該是事物的本体与其定义;我們在定义中說明一事物,所用詞
20 語总不可以重复,达到了最后差異就无可添附了。重复实际是常
遇到的;当我們說"动物有脚,而是兩脚的",也就是說"有脚,有兩
脚的动物",这样跟着分类的进行,我們的說明也一再重复——差
異有多少級,重复也就得有多少回。

25 于是,假如逐級进求差異中的差異,达到了最后一級差異——
这就是形式与本体;然而我們若用偶然素質来作区分,例如將有脚
类分别为白的与黑的,那么,差異將是跟这样的偶然分別那么繁多
了。所以定义是包含諸差異的公式,或者按照眞确的分类方法,卽
30 是最末一差異。我們倘把这分类法所得定义的次序逐級顚倒过来,
就可以明白什么是多余的重复了,例如說人是"一个兩脚动物而有
脚的",这里旣說兩脚,那么"有脚"便成多余。但在本体中,这就說
不上次序,一要素与另一要素彼此間那有先后之别? 关于分类法
35 所制定义,我們在第一次陈述其性質时就此为止。①

章十三

1038b 讓我們回到原来研究着的本体問題。有如底层与怎是与兩者
之綜合实体原来均称本体,普遍性事物也称为本体。我們已講过
其中之二,怎是② 与底层;③ 关于底层之所以为本体者,其义有二:

①亚斯克来比謂此章訂正柏拉图学派于"定义"問題上未尽通达之处。

②見本卷,章四至六,十至十二。 ③見本卷,章三。

或为(一)个体，如动物为彼諸屬性所凭依之底层，或为(二)物質，
5 即完全实現所凭依的底层。有些人認为普遍性事物的十足含义，
也就是原因与原理；因此讓我們也將这一点作一番討論。似乎任
何“普遍性名詞”皆不可能称为一个本体。每一事物的本体其第一
义就在它的个别性，——屬于个别事物的就不屬于其它事物；而普
10 遍則是共通的，所謂普遍就不止一事物所独有。那么这普遍性將
在其所共通的諸事物中，專举那一个个别事物指为其本体，或是所
有共通各事物都作为普遍性的本体，或是全都不算；但这总不能成
为所有各事物的本体。它若作为某一个别事物的本体，則别个事
10 物也將取以为本体；因为事物之本体与其怎是为一者，它們本身亦
必合一。

又，本体是不作为一个主題的云謂的，可是普遍質性則常用为
某些主題的云謂。

但，普遍性虽不能象怎是一样成为本体，也許可以試作这样看
法：例如“动物”可以示現于“人”与“馬”。于是人馬間的共通性就
20 明显地是一个怎是的公式。而且这个即便不包含本体中所有一切
的公式，这总也可算是一个公式；象“人”是示現于个人中的本体一
样，普遍性也总得是某些事物的本体；例如“动物”这普遍性，就該
是一切适宜于示現这动物性者为之本体。

又，这是荒謬而不可能的：例如个体或本体可由若干部分来組
25 成，却認为它不可以由几个本体，或几个个体来組成，只可由一些
素質来組成；于是素質原非本体，却因此就將先于个体亦即先于本
体了。那是不可能的；因为事物之秉賦无論是在公式上，或在时間
上，或在成坏上均不能先于本体；如果先于本体，它們就都可以脫
离本体了。又，苏格拉底將包含一个本体中的本体①了，这样，这將

①“本体中的本体”($o\grave{\iota}\sigma\acute{\iota}\alpha\ o\grave{\iota}\sigma\acute{\iota}\alpha$)所指兩个本体，一为普遍性的人，一为苏格拉底这个人；于是这將是“人中的苏格拉底”或“苏格拉底中的人”。

30 成为兩事物的本体。一般說来，假如人和这样的普遍性事物作为本体，而它們公式中的諸要素都不是任何事物的本体，这也就不能离个别品种或任何其它事物而独立；試举例以明吾意，沒有“动物”可脫离某种类的动物而存在，动物公式中任何其它要素也不能独立自存。

35 于是，假定我們从这样立场来看問題，这就明白了，沒有一个普遍質性可称为本体；原来是这样的，沒有一个共通云謂可以指示 1039a 一个“这个”〈个别〉，共通云謂只能指示一个“如此”〈普遍〉。

如其不然，許多疑难將跟着发生，尤其是“第三人”。①

以下的考虑也可使結論明白。一个本体不能由若干完全实現 5 的本体来組合；“兩个实是”永不能成为“一个实是”，虽則“潛存的兩是”可以成为“一是”（例如“双”是潛在地兩半所組成；完全实現时各半就各自作为“一”而合成独立的“双”）。所以假如本体为一，这不能是若干本体所組成；德謨克利特說得对，一物不能由兩物制 10 出来，兩物也不能由一物制出；因为他認为本体与它的“不可分割物”〈原子〉相同。② 这就明白了，假如眞象有些人所說，③ 数是諸一的綜合，那么这道理于数也可适用；因为“兩”既非“一”，其中每一單位也都不是完全实現的“一”。

然而我們的結論包涵有一个疑难，因为一个普遍性只能指示 15 一个“如此”，不能指示一个“这个”，我們就假定本体不能由普遍性事物組成，而且我們又假定了本体不能由各已完全实現了的諸本

---

①見于卷 A，章九 990b 17。敘利安詮謂亞氏此节幷未詳列充足理由以否定柏拉图学派之說。

②原子（ἄτομα）参看“說天”303a 6；“成坏論”325a 35。德謨克利特此語与普罗塔哥拉名言“无不生有”及亞氏物学变化通則“物必有所由来，亦必有所达成”等語綜合起来，由近代科学术語来作表白，就成为“物恒等（或“物常住”，律”与“能恒等律”或“物能恒等律”。

③泰勒斯曾謂“数出于一”。

体为之組成，則所有本体將均非組合，以至于本体將不能有任何公式。我們前曾說过，[1] 惟有本体可作單純的定义，这本为大家所週

20 知的；可是照現在的看法，甚至于本体也不可能有定义。于是，任何事物都不可能有定义；或是照某种講法可有定义，而在这里的講法，定义就不可能成立。关于这些，以后可以講得更明白些。[2]

章十四

从这些事实看来这也明白了，那些人主張意式为能够独立自

25 存的本体，而同时又以通式为科屬与其差異所組成，应該遭遇什么些后果。因为，假如通式存在，"人"与"馬"中均有"动物"存在，这兩"动物"或即为一动物，或其数非一。在公式而論，則兩者明显地是同一个公式；因为你在这一动物上所用这公式，也可适用于那另一个。于是，假如有一个人本〈絕对人〉，那是一个独立的"这个"，

30 其組成部分如"动物"与"兩脚"就必然也是若干都能独立自存的"这个"，并且也各自成为本体。于是动物就和人一样〈也得有一个"絕对动物"〉。

現在(一)假如"馬"和"人"中的"动物"是同一个动物，好象你

1039b 和你自己一样，那么（甲）这一动物如何能分别存在于許多动物种类之中，这"动物"〈通式〉怎能避免其本身之被切开？

又(乙)若說这是动物通式参与于"兩脚"与"多足"类中，則有一不可能的結論將跟着发生；通式本是整一而且是"这个"，但这里它就必須同时包含相对以至于相反的秉賦〈如"兩脚"与"多足"〉。

5 若不参与于其中，則所謂动物之"有足"或"兩脚"之間將是怎样的关系？也許这兩事物是"安置在一起"或"相接触"，或是"被混和"了的？然而所有这些說法都是謬誤的。

但，(二)試假定"每一品种的通式是各别的"。于是，这就实际

[1] 参看 1031a 11—14。

[2] 以后見于本卷，章十五；卷 H，章六。

上將有无尽数的事物，其本体为“动物”；因为“人”以“动物”为彼所 10 具諸要素之一，非由偶然。又“絕对动物”將成为“众多”(子)在每一品种中，“动物”將成为这品种的本体；因为这品种就跟着“动物”而取名；如其不然，說是另有別的要素为之本体，“人”將出于这另一要素，亦卽另一科屬了。又(丑)所有組成为“人”的諸要素均將成为諸意式。因为意式不能成为一事物的意式而又作另一事物的 15 本体(这是不可能的)；于是示現于每一动物品种中的“动物”將是“絕对动物”。又，每品种中之动物通式由何衍生，怎样可由“絕对动物”衍生这一“动物”？这一“动物”的怎是就是它的动物性，又如何能存在于“絕对动物”之外？

又，(三)在可感覚物事例上这样的結論以及更荒誕的結論都得跟着出現。假如这些后果是不可能的，那么有些人所主張的可 20 感覚事物之通式显然不应独立存在。

章十五

本体有“綜合实体”与“公式”兩类(我意指一类为包括物質的公式，另一类为一般性的公式)，前一类本体能够灭坏(因为它們也能生成)，但公式幷无灭坏过程也无灭坏，因为这也沒有生成过程(所創造的只是这幢个別房屋，“一般房屋”幷无生成)。公式的成 25 立与否幷不依傍生灭过程；因为上面已說过，[1]沒有一人生育公式，也沒有一事物制造公式。为此故，可感覚的个别本体旣不能有定义，也不会有証明，因为它們所具有的物質，其本性可以成“是”，也可以不成为是。为此故，它們所成就的个体都是可灭坏的。于是， 30 若說眞理的証明与認識必需是一致的認識(認識不能有时是認識有时是不識，这样不一致的認識只能算是意見，意見可以認为“这

[1] 人所生育的人或制造的事物均为綜合实体(个体)而非公式，見本卷章八。这里重复說明通式不能离物質而独立，通式定事物之形而无創造性；生灭成坏須在綜合实体上表現。

是如此”，也可以認为“这不如此”；至于証明就不能隨意变更），那么个别可感覺本体应是既无定义也无証明的。因为正在灭坏的事物，当它在我們的感覺中消失之后，有关的認識也就模糊了；虽则灵魂中所保持的公式未变，定义与証明也跟着消失。这样，当一个定义制造者来界說任何个体，他將自認他的定义必然常被推翻；因为要界說这样的事物是不可能的。

也不可能界說任何意式。因为，照意式論者所持，意式是一个体，可以独立自存；而公式必得用些名詞来組成；为事物制作成定义的人必不可以擅創一个新字（因为这样的字大家不認識），然一切已公認的字都是代表一类事物的类詞；这些字所能界說的实际不止一个个体，而是与其它个体所共通的事物。例如有人为你作一定义說“你是一个白的或瘦的动物”，或其它类似的詞語，实际上都是别人也可通用的定义。如果有人說，所有屬性分而言之应得屬于許多主題者，合而言之却就專屬这一主題，我們的回答：第一，它們也得公屬于諸要素；例如“兩脚动物”既屬于“动物”也屬于“兩脚”。（至于永存要素①，这更屬必要，因为要素是組合体的部分，也是先于組合体的；假如“人”能独立自存，“动物”与“兩脚”也应能独立自存。或兩都能够，或兩都不能。若兩都不能，則科屬不能离各个品种而存在；若兩都能够，則諸差異也將独立存在。）第二，我們又必回答，“动物”与“兩脚”在实是上先于“兩脚动物”；而事物之先于其它者，在其它灭坏时，并不灭坏。

又，假如諸意式是由諸意式組合的（因为組合要素必然較組合体为簡單），意式的組合要素（例如“动物”与“兩脚”）应該可以成为許多个体的云謂。如其不然，它們如何能被認識？这样，一个意式就只能表征一个事物。然而这又被認为是不对的——每一意式可

①永存要素指“意式”。

以参与于許多个体。

于是如上所述,① 个体之不能制成定义,在永存事物上,常是
30 被忽略了,尤其是象日月一类的实体。因为人們常以某些屬性附加于太阳〈以为太阳的定义〉,例如說太阳"旋繞于地球",或說太阳"不見于夜晚"(照他們的說法,如"悬空而不动",或"入夜而犹見"就不是太阳了。实际上,太阳自有其本体在),可是他們錯了,假如
1040b 他們取消那些屬性,太阳还將存在为太阳;而且这些人們又常誤以另一事物的屬性賦之于某一事物,例如某物若具备了上述兩屬性,他們就明白地指为这是一个太阳;于是这公式成为通用公式。然而太阳却象克来翁或苏格拉底一样是一个个体。最后,主張意式的人何以誰都沒有为意式制作一个定义?假如他們試为意式求其
5 定义,这就会明白,这里所說各节是确实不虛的了。

章十六

明显地,被当作本体的事物大部分还只是潛在物,② ——如动物之各个部分〈肢体〉(因为將动物各个部分分离,各个部分便不能独立自存;分离后所有各部分只是物質),以及〈肢体的組成物質〉土,水,火,都只是潛在物;因为在它們未成为一个整体以前,各只
10 是一个堆垜,沒有一个是自成为一整体的。人們常易假想生物的各部分与灵魂的各部分相符,每一部分均可作为潛在,也可作为現实,因为它們各部分的关节各自具有活动的能源;所以有些动物若被分离,分离了的各个部分可以各自生活。③ 可是,当它們合成为
15 一个自然地延續的整体时,所有它各部分之存在总只能算是潛在

① 見 1040a 17。

② 此章論意式学派之錯誤:(1)不明本体为物質在形式中的实現,不明本体与潛在之分,(2)不明"实是"与"元一"非本体。参看卷 B,章四。

③ 分离其身体而还能各自活着的动物可参考"自然短篇",其中举例有蜜蜂、黄蜂、龟等。

而已，——至于那些被强凑或被联結而合生的生物不能为例，因为这样的現象是反常的。

因为“元一”这名詞与“实是”这名詞用法相似，凡成一之实是，其本体为元一；至于事物之本体其数为一者，就只于数目上为一。明显地，元一与实是本身并非事物之本体，恰如为事物之“要素”或20 为之“原理”者并非为之本体一样；但我們要問，凭什么原理，我們可使事物簡化为較易知的事物。在这些观点上，“实是”与“元一”較之于“原理”、“要素”或“原因”为切于本体，然而仍还不是本体，因为一般說来，凡是共通性的均非本体；本体只屬于自己，不屬于25 任何其它事物，只屬于它的所有者，而这所有者原来就是本体。又，凡事物之成为一者，便不能同时存在于多处，共通性事物則可以同时存在于各处；所以，普遍性显然不能离其个体而自存。

假如意式确是本体，在这一方面看来，那些人主張“意式”能够30 独立存在是对的；然而他們又說，意式者“以一統多”，在这一方面講，他們是錯了。他們这样做是因为他們不能在可感覚个別本体以外明識那些独立自存的不灭坏本体究为何类本体。他們將不灭坏事物与灭坏事物归于同一种类（灭坏事物之本体，我們是知道1041a 的）——“意式人”与“意式馬”仅是可感覚事物加以“意式”一字而已。可是，卽便我們沒有見过星辰，我們也应会假想它們是一类永存本体，与我們所知的可灭坏事物不同；我們卽便不知道无感覚本体是什么，无疑地世上該应有一些无感覚本体。于是，普遍性名詞5 显然均非本体，而一切本体均不由多数本体組成。

章十七

讓我們从另一起点来陈述本体究屬是怎样一类事物；也許从这里我們对于脫离可感覚事物而独立存在的本体可以得一明确观念。因为本体类乎原理与原因，讓我們从这起点上追索。所謂“怎么”？当取这样的形式为問——“此物何以屬之彼物？”这个文明人

10 何以謂之一个文明人？照我們以上所說，就是詢問——这人何以文明，或者不是一个文明人而是另一样的人。現在要是問一事物何15 以謂之"自身"，这是一个无意义的問題；因为提出一个"怎么"，事物的存在与其眞相就已够明显的暴露了——例如說"月被蝕"，眞相便已具在。一事物的眞相就是这事物的本身；对于"这人何以为人"，"这文明人何以为文明人"这类問題的答复只有一个簡單理由，一个簡單原因，你硬要我們解释，我們就說"因为这事物不能从自身20 分离，它所以成为一个这个正就为他是这个"。对付这类問題，这样的通例恰正是一个簡易办法。① 但我們可以詢問"人何以是如此如此性質的一个动物？"这很清楚，我們不是在問"人何以为人？"我們現在問的是某物何以可为某物的說明(所指的說明必須清楚；若妄举不能說明某物之云謂以为詢問，就等于沒有詢問)。例如"何25 为打雷？"这与"云中何为有声音？"相同。这样的詢問就是以一物为另一物的說明。又，何以这些事物，即磚石，成为一幢房屋？明白地，我們是在探寻原因。抽象地講，詢問即求其怎是，有些事物如一房屋或一床舖，其怎是为目的，有些則为原动者；原动者也是30 一个原因。在生灭成坏的事例上，所求当为动因；而于事物存在的問題上則应幷求其极因。

凡一詞不能清楚地作为另一詞的說明，詢問的对象往往就沒着落(例如我們問人是什么)，因为我們幷沒有在某一整体中确定1041b 地分析出某些要素来。我們在发問之先必須揭示我們的命意；如其不然，則詢問仅是在有此物与无此物的边境中摸索而已。因为我們必然是从某些已知事物肯定了某一事物之存在，所以才提出某5 一問題，这就該提出某些明确的內容；例如"何以这些材料成为房屋"；因为这些材料具有了房屋的怎是。"何以这一个体，或这身体，

① 如果发問"文明人何以为文明人"？这等于詢問这事物何以为一事物？这只能如此作答："这个就是它自已，"因为这眞是"它自已"。正确的发問，应是"这人何以文明"？

具此形式就成为人？”所以我們所探求的就是原因，卽形式〈式因〉.由于形式，故物質得以成为某些确定的事物；而这就是事物的本

10 体。明白地，于是，一切單詞是无可詢問的，也无可作答；对于这样的事物我們应另覓詢問的方式。

因为[①] 从某些事物結合起来的，其整体既然是一，就应象一个完整的音节，而不是象一堆字母——音节有異于字母，$\beta\alpha$ 不同于 β 与 α，肌肉也不是火与土，(因为当它們分开时，整体如肌肉与音

15 节就不复存在，而字母却存在，火与土也存在；)于是音节不仅是一元音与輔音的兩个字母而又成为另一事物了，肌肉不仅是火与土，或热与冷，而也已成为另一事物：——于是，假如这所合成的另一

20 事物，本身必須是一要素或为要素所組成，(一)倘本身作为要素，同样的論辯仍將适用；肌肉將以这另一事物与火与土来組成，而繼續引伸这論辯，此过程將进行至无尽已。(二)倘这是一綜合物，則明显地它所綜合的必不止一物(如为一物，則綜合只能一物与其自

25 己来結合了)，这些我們在肌肉与音节兩例上又可应用同样的辯論。然而这“另一事物”殊应異乎原事物，这不是“要素”而是“原因”，正是原因使“这个”成为肌肉，而“那个”則成为音节；其它各例也相似。这些就是每一事物之本体，因为这是事物所由成为实是的基本原因。又，虽則有些事物不是本体，好些本体却由自然过程

30 凭它們本性形成的，因此这些本体就近乎是这样的性質，这就不是一个要素而是一个原理。[②] 一个要素是作为物質存現于一事物之中的，这事物若被分析就析为要素；例如 α 与 β 是音节的要素。

---

①此节起句(1041b 11)与上文承接不明，讀者不易明其端緒。第十三行“音节”起 ἡ δὲ συλλαβή……延續得太長，作者在后忘記了全句的原結構，全节至 1041b 33，实际未有結束。全章似可在 1041b 11 行作为結束。

②指式因〈本因〉，参看卷 Δ，1014b 36，原始組成方式比照 1014b 27。

卷（H）八

章 一

我們必須認取从上述各节所引起的后果而为之总結，以完成 5 我們的研究。我們說过，原因、原理与本体的要素是我們研究的对象。① 有些本体是大家所公認的，有些只有某些学派承認为本体。那些为一般所公認的是自然本体，卽火，地，水，气等單純物体；其次是植物与其各个部分，和动物与其各个部分；最后是宇宙与其各 10 个部分。至于某些学派則說通式与数学对象为本体。② 在論辯中另有提出其它本体，如怎是与底层。另一看法，似乎科屬較之各个 15 品种更应作为本体，普遍〈共相〉較之个别〈特殊〉更应作为本体。③ 再由普遍性与科屬又联系到意式；由于同样的論点，这些也被認作本体。又因怎是为本体，而定义为怎是的公式，为此之故，我們又討論了定义与主要范疇。④ 因为定义是一公式，一公式有部分，我 20 們也得考虑有关"部分"的事項，什么是本体的部分，什么不是它的部分，以及本体的部分是否为定义的部分。⑤ 我們也曾講到普遍性与科屬均非本体。⑥ 我們以后必須繼續研究意式与数理对象；⑦ 因为有些人說这与可感覺事物一样，也是本体。

25 現在讓我們再来討論一般公認的諸本体。这些就是可感覚本

---

①参看卷 Z 章一。

②参看卷 Z，章二。

③参看卷 Z，章三，1028b 33—36。

④参看卷 Z，章四至六，章十二、十五。

⑤参看卷 Z，章十、十一。

⑥参看卷 Z，章十三、十四、十六。1040b 16—1041a 5。

⑦参看卷 M，N。

体，一切可感覚本体均有物質。底层是本体，本体之一义即物質(物質的本意我用以指明这潛在地是一“这个”而并非已实现的“这
30 个”)，其另一义則为公式或形狀(那是一个可以單独地用公式来表明的“这个”)。第三义則为兩者的复合，只有这复合物才有成坏而全然能够独立自存——在可用公式为之表白的諸本体中，有些能独立，有些則不能。①

物質显然也是本体；因为对于所遭遇的一切相反变化中自有
35 一些事物为此变化之底层，变化在这底层上可得进行，变化的实例則有如一刻在这里一刻又在别处的“位变”，現在是这样的尺度，以后却或增或減的“量变”，以及一刻是健康一刻又抱病的“質变”；相
1042b 似地在本体上則有生灭成坏的变化，其底层一回儿因变化而成为一“这个”又一回儿却因变化而褫夺了那所由成为“这个”的因素。在“本体之变”中，其它变化也包涵在內。但在其它变化中，本体并
5 不必然跟着变化，因为事物如具有位变物質的，并不必然也具有生灭物質。

全称生成〈生成通义〉与偏称生成〈生成别义〉之分，在我們的物学論文中曾經講过。②

章 二

本体之作为底层与物質而存在者，亦即潛在本体，一般均能認
10 取，尙待我們来說明的应是可感覚事物的現实本体。德謨克利特似乎想到了具有同一底层物質的事物之間有三类差異，它們或不同于規律即形狀，或不同于趋向即位置，或不同于接触即秩序。③
15 但是大家显然看到了更多差别，例如有些事物，它們的物質組合方法是不同的，蜜水等由混合而成，束薪等由捆紮而成，書等由膠合

①参考卷Α，章七，章九。

②参看“物学”225a 12—20，“成坏論”317a 17—31。

③参看卷Α，985b 13—19。

而成，箱等由搭釘而成，其它种种有由数方式共合而成；又有些事
20 物因位置而不同，門楣与門檻所处有上下之别，又有些因时間而不同，如午餐与早餐；又有些因地方而不同如风；又有些因可感覺事物之秉賦而不同，如軟硬，稀密，干湿；有些事物于这些性質有某几种不同，有些則全都不同，有些則于这些性質或有余或不足。

25 于是，清楚地，“是”这一字为义就該有那么多；某事物“是”一門檻，因为它放在如此如此的位置，它的所“是”实为位置，而另一事物为一块冰則其所“是”实为如此如此而凝結成的固体。某些事物之实是將用尽所有这些不同性質来說明，因为那事物可以一部
30 分是混和的，一部分是攙杂的，一部分是捆紮的，一部分是凝固的，其它部分还得应用其它差異；例如手或足就需要这样繁复的定义。所以我們必須捉摸到各类别的差異（这些就是事物成为实是的原理），例如事物之所由差異者或为多少，或为稀密，或为其它类此之
35 性質；这些都是有余或不足的各种形式。而任何事物之以形狀或
1043a 平滑或粗糙为主者，其分别要在直与曲。其它事物如以攙杂为实是者，將以其相反者为非是。

由于这些事实，于是这清楚了，事物的实是既皆得之于其本体，我們就当在这些分别上覓取这些事物成为实是之原因。現在这些分别，單独或配合着的，虽还都不是本体，但各已包含了可比
5 拟于本体的事物。有如在本体上，实現本身便凭物質为之說明，在其它定义上，物質也最切近于完全实現。举例，假如我們要界說一門檻，就該說“木或石在如此如此的位置”，一房屋就該說“木与磚在如此如此的位置”，或是在某些例上，还得在形式以外涉及其作
10 用，假如我們要界說冰，就該說“水以如此如此的方式冻結或凝固”；以及音乐就該說“如此如此調和了的高低音”；其它一切也相似。

于是，明显地，物質相異时，实現或公式也相異；因为有些实現

15 依于組合，有些則在混和，又有些則依照着我們上面所說其它不同情况。这样，凡从事于制作定义的人，如界說房屋"为磚与木石"則所指为潛存房屋；而那些人，建議[①]以"安頓生物与器具的一个蔭蔽"为之界說的，則所指为房屋的实現。那些人合倂了兩項来界說，这就指形式与物質組成的第三項本体。（說明差異的公式似乎

20 是对形式或实現而言，說明組成部分的毋宁是指物質）；亞尔巨太[②]所常接受的定义就正是这一类；它們所陈述的是形式与物質之結合。举例：何謂无风〈风靜〉？"大范圍內的空气不活动"，空气是物

25 質，不活动是实現也是本体。何謂无浪〈浪平〉？"海洋平順"，物質底层是海洋而其形狀或实現是平順。于是，从上面所說看来这就明显了，可感覺本体是什么，这怎样存在——其一为物質，另一为形式或实現，而第三則是那兩項的結合。

章 三

30 我們必不可忽略，有时一名称，所指者为組合本体，抑为形式与实現，是不明的；例如"房屋"作为一个記号，它所标記的是"由磚石如此如此地組成的一个蔭蔽"（組合事物）抑仅是"一个蔭蔽"（实現或形式）；綫是"二的長度"抑只是"二"；动物是"魂在身上"抑只

35 是"魂"（因为魂是本体或某一身体的实現）。"动物"这名称原不是一个公式所能說明，这应是兩者都可适用，而那兩个公式所指的还

1043b 是同一事物。但这問題〈名称究屬指綜合实体抑形式〉在另一观点上殊为重要，在可感覺本体的研究上幷不重要；因为怎是确乎在于形式或实現。"魂"与"成为魂"是相同的，但"成为人"与"人"却不同，除非那个无軀之"魂"就称为人；其一，事物就是它的怎是，而另

---

① προσθέντες 不可解，拟为 προτίθεντες，解作"建議"（依罗斯詮釋）。

②亞尔巨太（Archytas）泰倫頓人，与柏拉图同时，在意大利学派中以擅天文著称，为柏拉图数理导师。

一則事物非其怎是。

5　我們若考察一下,[1]这会見到,音节不仅是字母加之以組合,房屋也不仅是磚块加之以組合。这是对的;因为組合或混和幷不得之于那所組合或所混合的事物,其它各例也如此;譬如門檻凭位置为之定义,但位置不是門檻造成的,門檻却正是位置造成的。人也10不仅是动物加之以兩脚,这必須在这些物質以外另有一些事物,这另一些事物不是元素之类也不是綜合物体,而是形式本体:可是人們常常漏忘这个而只举物質。假如这正是事物存在的原因,而这原因亦为事物之本体,那么,人們就沒有能把这一本体說明。[2]

15　于是,这个必須是永恆的,或是可灭坏而永未参加于灭坏过程,可生成而永未参加于生成过程之中。这已在别处[3]說过而且証明,沒有誰制造或生殖形式,所制造的只是"个体",或所生成的只是"形式与物質的复合体"。至于可灭坏事物的本体可否分离倘20未完全明了;所已明了的情况只是某些个别事例,如房屋与家具[4]〈的形式〉是不能离开个体而独立存在的。也許事实上这些事物本身,以及任何其它不是自然所造成的事物都全不是本体;因为人們可以說在可灭坏事物中,只有它們的自然本性才是本体。

因此安蒂瑞尼学派以及其它未經教导的人們所常引起的疑难25有时也頗造合风尙,他們說"什么"是不能为之制作定义的(所謂定义只是一漫長的公式[5]),所能为之界說的只是物之所近似而已;例如銀,他們認为誰都不能答复"什么是銀",所能答复的只是說"这象錫"。所以,可得为之界說或制作公式的应只是那一項組合30本体,包括可感覺或可理知的組合;而組成这本体的原始部分則不

---

①亞里士多德又重回到第二章的論題。

②参看卷 Δ, 1017b 14—15 灵魂为人的本体。

③④均見卷 Z,第八章。

⑤ *λόγον μακρόν* 或譯"長句",意謂絮絮不休而不中肯的閒話。另見卷 N, 1091a 7。

能为之界説，一个作为定义的公式以某些事物来指示某些事物，这定义的一部分必然要举出物質，另一部分举出形式。

这也是明显的，假如本体的某一义就是数，則这些本体就应是35 这样意义的数，而并不象有些人所説是諸單位的集体。因为一个数就类于一个定义，（一）定义是可区分的，可区分为不再可区分的部分（凡定义的公式都不是无尽的），而数也具有同样性質。1044a （二）数或增或減了一个部分，卽便所增減者甚微，也就不再是那个原数而是另一不同数了。照样，定义与怎是若有所增減也就不是原定义了。（三）数必須是由以成为一个整数的事物，假如这是整5 一。这些思想家們説不上凭什么使列数各为整一。假若这不是整一，那就象一堆事物；或者这是整一，我們該説明何以能因多为一。相似地定义是整一，而他們也説不上定义何以能成整一。这是一个自然的結果；因为同样的理由可以应用，照我們已説明的意义，10 本体之为一，这并不象有些人所説的是一些單位或点；每一本体各是一个完全的实現，各有确定的本性。（四）数不容許增減，本体也如此，只有包括物質的本体才容許增減。这里对于所謂本体的生成与灭坏——怎样才可能生灭，怎样又不能——以及把事物簡化为数的論述，到此暫止。

章 四

15 关于物質本体我們必不可忘記，卽便一切事物均出于相同的第一原因或以相同的事物为它們的第一原因，卽便是相同的物質作为它們生成的起点，每一事物仍还得各有它的切身物質，例如粘液，有甜質或脂肪，胆液有苦質或其它物質，虽則这些实际也許出20 于相同的原始物質。又，当一物質是另一事物的物質时，那一事物就可以出于几种物質；例如脂肪若出于甜質，粘液就出于脂肪或甜

①指毕达哥拉斯与柏拉图学派，参看卷 M，章六、七。

質；經將胆液分析为原始物質时这也將見到胆液所由来的几种物質。一物为另一物所由来，其义有二，或因为在事物发展过程中此

25 物在先一阶段，或因为將另一物分析时得知此物为其組合的原始成分。

物質虽只一种，如动因有異就可产生不同事物；例如木材可以为箱亦可为床。但有些不同事物，其物質必須不同；例如鋸不能用木材来制成，这也不是动因所能为之措手；动因无法造成一把羊毛

30 或木材的鋸。但不同物質若在事实上，造出了相同的事物，則这制造技术，即动因，必然相同；物質与动因倘兩都不同，則产品必然相異。

原因本有几項不同命意，当有人研究事物之原因，他就得說明

35 所有各种可能的原因。例如什么是人的物因？我們該說是月經。什么是他的动因？該是种子。本因〈式因〉呢？他的怎是。极因

1044b 呢？他的終身。但是末兩因也許相同。——这就是我們所必須陈述的諸近因。什么是物因？我們不可列举火或土，应該举出的是这事物最切身的物質。

假如我們所要考詢的原因，就是那么四項，那么于自然間可生成本体，若作正确研究，我們就可照这样进行。但对于自然間那些

5 永存本体，这就应作别論。因为，有些也許沒有物質，或者不象大地上那一类的物質，而只是象能在宇宙空間运动的那样一类物質。那些存在于自然間而并非本体的事物也沒有物質；它們的底层則是本体。例如什么是月蝕的原因？什么是蝕的物質？沒有物質；

10 受蝕的是月亮。[①] 什么是掩灭光的动因？地球。极因也許是沒

---

①月蝕是一个演变，并非本体，其底层为一个决定性的本体，即月。亚氏天文学認为日月星辰諸天体之为物，異于地上諸物之以土水气火四元素为組成，它們由不生不灭的第五元素組成，是在空間运动着的永存事物；故云“沒有物質”。“沒有物質”亦可这样作解：月蝕只是一个“演变”，这一演变虽有一本体为之底层而沒有物質的生灭。

有的。本因便是定义的公式，定义公式若不包含原因，这就只是一个模糊的公式。例如，何謂月蝕？“褫夺了光”。但我們若再加上 15 “被地球在中間遮住”，这就成为包含了原因的公式。睡眠的例就不清楚是怎样的本原召致这样的演变，我們該說是这动物在睡眠？是的，但这动物的睡眠起始于那部分？心臟① 或其它部分？其次，什么能使它产生睡眠？其所感受又何如——这是那某一部分机能入睡，而不是整个动物入睡么？我們該說“睡眠是如此如此的失去 20 动作能力”？是的，但这又由何种作用致使这一部分睡眠机能如此如此地失去动作能力呢？

章 五

因为有些事物如“点”，假使它們也算作存在，它們的在或不在是没有来踪去跡的；形式亦然（假使現存一切事物必是从某事物来而成为某事物，則所成为存在的并不是“白”而是那木材成为“白 25 的”），不是一切对反② 都能互变互生，而“一个黑臉变为一个白臉”与“黑变白”其实义不同。也不是一切事物都具有物質，只有那些生成而互变的事物具有物質。那些从未參加于变化过程的事物，或存或亡，它們都不具有物質。

30 問題的一个疑难是在每一事物之物質与其对反狀态如何相关。例如一个身体假使潛在地健康，而疾病为健康的对反，那么是否这身体是潛在地又有健康而又有病呢？又水是否潛在地是酒而又是醋呢？我們答复这都是物質，其一本于正面狀态与正面形式 35 則为健康，另一則褫夺而灭坏了正面狀态就成为与健康本性相反的疾病。这可有些費解，何以酒不算是醋的物質，也不是潛在的醋 1045a （虽則醋是由酒制成的）。一个活人又何以不說是一个潛在的死

①亚历山大註謂睡眠起于心臟之說出于柏拉图。白朗狄斯（Brandis）謂柏拉图書中未見此語，似为亚历山大杜撰。

②黑白是色性相反，黑白臉則是臉之具有相反色性者。

人。事实上，它們都不是的。这里，酒的腐坏是偶然的；而那成为一个尸体的物質原本潛在于动物的物質之中，由于那物質的腐坏这才变为死人，而醋的物質实在是水。所以象由晝得夜一样，由动物得尸体，由酒得醋。一切事物如果互变若此者，必須还归于它們

5 的物質；例如若要从尸体产生一动物，尸体必須还原为它的物質，只有那样才能变出一个动物；醋必先还归为水，只有那样才能再制成酒。

章 六

回到前曾講起过的①疑难問題，关于諸定义与列数之各成为一个整体，其原因是什么？一切具有若干部分的事物，其全体并非

10 一个乱堆，而是包括了各部分以另成某一事物者，这些自当各有其合一之原因；即以实物而言，或以接触为合一之原因，或以粘稠，或另由类此的其它原因。一个定义是一組的字，这些字并不象“伊里

15 埃”那样接联在一起，而是因为專指于一个对象故而联接在一起的。那么，什么使人成为一；他何以是“一”而不是“多”，例如又是“动物”又是“兩脚”，照有些人的想法，他既应是一个动物通式，又該是一个兩脚通式？这些通式何不本身就作为人，讓人們直接而

20 分别的参加这些通式；这样，人就不是一个通式一个个体，而成为动物与兩脚，一般的人將可以不止是一事物而成为“动物”与“兩脚”兩事物？

于是，清楚地，人們若循其常习来講述并制作定义，他們就不能闡明問題而为之解答。但照我們所說，以一項为物質另一項为

25 形式，其一为潛在，另一为实現，則疑难就消釋了。因为这疑难与銅圓为“X”的定义②所引起的疑难是一样的；以X为一定义公式之符号，則X問題就在“銅”与“圓”合一的原因是什么？疑难可以

①参看卷Z，章十二；又本卷1044a 2—6。

②参看卷Z，1029b 28。又“釋文”18a 19。

30 解答;这因为一項是物質,另一項是形式。什么原因使潛在之是成为現实?——(动因除外)使一个潛在球变成一个实在球的原因无它,这就由于兩者的怎是。①

35 于物質有可理知与可感覚之别,于公式常有一項物質和一項实現的要素;例如"圓"是一个"平面图"。② 但事物之既无可理知物1045b 質,也无可感覚物質者,自身原就是某种元一与某种存在,——有如个别本体,如質或量(这样在它們的定义中就不表現存在,也不表現元一),它們的怎是在本性上就是存在亦即元一;所以这些就别无为之合一和使之存在的原因;它們所由各成为"一"和"存在"者,5 既不为是它們各被包涵于"一"与"是"的科屬之內,也不能說这些"一"与"是"可得脫离諸个体而独立存在,它們直接就是某种元一和实是。

为解释合一这个疑难,有些人主于"参加",而將問題轉到参加的原因又是什么,和所参加的又是什么;别的人又有主于"会通"③10 者,如呂哥弗隆說知識是灵魂的"会通";另又有人說生命是魂与身的"綜合"或"联結"。可是这些異名,引用之于实例还是一样的;如健康狀态,这就將說成是魂与健康的一个"会通"或"联結",或"綜合",象銅是三角形这样一回事,則將是銅与三角的"綜合",而象物15 有白色这样一回事,也須說成表面与白色的"綜合"。理由是人們在寻找合一的公式,以及潛在与現实之間的差異。但如上所述,④

①兩者:(1)有此潛在球的怎是,可成为此实在球。(2)因实在球的怎是,可得由潛在球变成此实在球。

②这里亞里士多德并未陈明圓的完全定义,只举出了科屬要素或物質要素。亞氏的圓公式,所举物質即为可理知物質。

③ συνουσίαν 直譯可作"体会",但此为性灵。英譯 communion 可作"通神"解。呂哥弗隆(Lycophron)約与亞里士多德同时,生卒不詳。註疏家指为乔治亞弟子,詭辯名家之一。希臘另有大詩人呂哥弗隆,非此节所引。

④見 1045a 23—33。

切身物質与形式本合一于相同的事物，其一潛在地是一，另一現
20 实地是一。所以这样詢問它們合一的原因，正与詢問一般事物何由而合一相似；每一事物本然而为一，潛在与实現則若然而为一。所以，别的原因是沒有的，原因就在某些事物为之动因，遂使潛在成为現实。至于一切非物質事物則原都是全称元一。

卷（Θ）九

章 一

我們已經講过了① 那些原始之“是”，为其它范疇所依凭的事
30 物——即本体。由于本体的存在，其它范疇如量与質等类因而得
其存在；我們在这書开端②說过，一切都得关涉到本体观念。因为
“实是”一方面分为个体，質与量，另一方面以潛能与实現与功用为
35 分别，讓我們現在試于潛能与实現求取更深切的理解。潛能的最
1046a 严格解釋当限于有关动变的范圍，可是在目前的討論中，这种解釋
并非最合实用，因为潛能与实現引申起来，总是超过动作事例的。
但在我們講明了这一类潛能之后，我們將在討論“实現”③时，再說
其它各类。

我們在别处④已指陈了“潛能”与“能”字可有几种命意。在諸
5 命意中所有那些由于字义双关而被引称的諸潛能，我們均不予置
議。有些“潛能”出于比附，如在几何中，我們因事物間存在或不存
在某些关系方式，就說某些事物是“可能”或“不可能”。但是，凡潛
能之符合于这同一类型者，总是指某些动变淵源，若說某一物成为
10 另一物，或成为它自身（將自身当作另一物）的动能，这总关涉到某
一种原始潛能。其一类是受作用的被动潛能，即接受别一事物的
作用（或將自己当作别事物所发生的作用），而被动变的性能；另一
类是不受动变性能，亦即是不因别事物的作用（或將自己当作别一

①參看卷 H。

②卷 Z 章一。

③見本卷，1048a 27—1048b6。

④參看卷 Δ，章十二。

15 事物)而变坏以至毁灭的动变淵源。原称潛能的公式,就包括在这些定义中。又,这些所謂“潛能”,或則仅是作用与被作用,或則是良好地作用与被作用,这在后一語中,前一語已包括在內了。

于是,明显地,作用与被作用的潛能在某一意义上是合一的20(因为事物之所謂“能”就是自己能被作用或作用于它事物),而在另一意义上則又屬相異。因为一类潛能存于受作用事物;这些物質內含有动变淵源,各因其所作用的事物而发生相应的动变;油脂物質能被燃燒,松脆物質能被压碎;①其它事例类此。但另一类潛25能則存在于作用事物,例如热出于具有热能的事物,而建筑术存在于能建筑的人。这样,凡一事物正当为一自然單体时,这不能由自身来为之作用;因为它是一事物,并非兩个不同事物。

“无能”与“无能者”相对反于这些“潛能”,代表着“闕失”;每一30种类潛能的主題与过程,相应有同种类的无能。“闕失”有数命意;(一)闕少某一素質;(二)(甲)一般地皆应有而此則独无,(乙)(子)特殊的应有,而此則未有,(丑)部分的或有而此則全无。在某些事例中,倘事物因遇强暴而失却某一素質,我們就說它受到了“褫夺”。

章 二

这种动变淵源有些存在于无灵魂事物②,有些則存在于有灵1046b魂事物③,存在于灵魂之中,于灵魂的理知部分中,因此潛能明显地,將分作无理知与有理知之別。所以一切制造技术均称潛能;它們于被制造物(或于技术家自身作为另一事物时)就成为动变淵源。

5 具有理知公式的各种能力可起相对反作用,而每一无理知能

①此句語意的另一面,是作用因素若与受作用因素(即“能”)不同,动变就不能发生:油脂不能被压碎,松脆物質也不能被燃燒。

②③如用近代語譯,即“非生物”和“生物”。

力只会起一种作用;例如热只作热，而医疗技术则能致人疾病，也能致人健康。缘由就在于学术是一种理知公式，可以解釋事及物其闕失，只是方法不同。这兩者都可应用同一公式，只是有时專用

10 于正面情况而已。所以这类学艺必需处理相对反的情况，理知公式或应用于由自性而为对反的事物，也应用于不由自性(卽由于屬性)而起的对反事物。事物由于否定与去除其对反遂以呈显;因为对反是一个原始闕失，[1]除去那相对反的正項就出現負項。因为

15 同一事物中不会遭遇兩个相反情况，而学艺却是具有理知公式的潛能，灵魂则又具有动变淵源;所以健康事物只能产生健康，热物只能产生热，冷物只能产生冷，而技术家却能制出相对反的效果。

20 灵魂中既具有动变淵源，理知公式兩方面都可以应用，虽则应用的方法不同;因为灵魂会得从同一淵源，凭理知公式，发展兩相異的过程。于是凡事物具有理知公式之潛能者，其行为就不同于那些具有无理知公式潛能之事物;[2]前者的各种不同产物包括在一个动变淵源，卽理知公式之中。

25 这也是明显的，潛能或仅施展其作用，或则施展了良好作用，仅施展作用并不必定成为良好作用，良好作用则当然包括作用。

章 三

有些人如麦加拉学派說事物只有当它正在用其所能时方可謂

30 之“能”，它不在发生作用，就无所謂“能”[3]，例如只有正在造屋的人可算他能建筑，不在造屋的人就都不能建筑;它例皆相似。这观念的謬誤处不难見到。

照此观念，除了正在造屋的时候，人都不能称为建筑师，其它

---

①参看卷 I，章四，1055a 33—37。

②見上文 1046b 16。

③麦加拉学派为苏格拉底支派見 1005b 36 註。此节所举实义为潛能与事功之合一，故有能力者必能成其功。

35 技术亦然。可是假如一人没有在某些时候学习而获得某些技术，他就不可能有这些技术，而且这人倘没有失掉这已习得的技术，1047a（因为遺忘，或变化，或岁月久隔之故；至于制品的毁灭却并不是失掉学艺的緣由，知識依存于常在的〈形式〉①，）他也不能没有这些技术。現在却說人在停止使用其技术时就不再有此技术，而在要用到的时候又立刻可以从事建筑。那么他是怎样习得这門技术的呢？②

5　关于无生命的事物也相似；假如沒有人的感覚，就沒有冷，沒有暖，沒有甜，而一切可感覚的事物也就全都沒有；持有这观念的人將皈依到普罗塔哥拉的教义。③确然，人若不用他的感覚，一切就悉无感覚。于是，若說人不用其視覚时就称为盲〈不能視〉，在用其視覚时又称之为明〈能視〉，这样一个人一日間將是百回的明，百10 回的盲了。聾聪之例亦然。

再者，凡褫夺了潛能的若便作为不能，則凡未发生的事情也將被認为不能发生；但他所說不能发生就該指这样的意义，若說現在有此事情或將来有此事情，这必定是假的；因为这才是不可能的命15 意。于是这些观念就取消了动变与創造。照这观念，站的將常是站着，坐的常坐着；因为他們說过，坐着的不能站起，那就只有常坐在那里了。然而我們不这样說，我們看来潛能与实現有別，他們的20 观念則兩者无異；这样他們所要取消的事物正不小亦不少。事物之未“是”者每可能成“是”，事物之現“是”者，以后亦可能成为“非是”，其它范疇亦相似；这可能步行而并不步行，这在步行，亦可能

---

①知識的对象常是形式而非物質，形式是常在的。房屋已毁，造屋技术并不随之而失掉。

②1046b 35—1047a4 原文一句，兹拆为三句。第一句陈明事实，第二句为依照麦加拉学派观念所应有的結論，第三句由此观念所引起的困惑。

③参看卷 Γ，章五、六。

25 停止步行。凡事物之"能"有所作为者，就当完全具有实現其作为的能力，在这一方面一切不可能的因素就沒有。例如一事物說是能坐，它就可坐，在实現其坐时，并无不能坐的因素；这于立或使之
30 立，于动或被动，于"是"之或变或不变于"非是"，也相似。

我們將"埃奴季亞"(ἐνέργεια)〈实現〉一字，联系到"隐得来希"(ἐντελέχεια)〈完全实現〉①，主要是將动变延伸向其它事物；因为实現的严格解釋限于"动作"。人們于非現存的事物，虽予以其它云謂，不予以动作云謂。他們說非現存事物是思想与愿望的对象，但
35 对于动作中的事物这就不如此說；这些事物虽未实际存在，但它們
1047b 既被动变就会得实际存在。在非現存事物中，有些是潛在的；可是，它們既非完全实現地存在，这就不算現存。

章　四

假如照我們前面所說，②凡是可能的就不包含不可能因素，那么若說"这样是可能的，可是不会实現"，这就得是虛伪的了；照那
5 样的观念，凡是未能实現的事物我們就不可想象。举例，假使有人——他不管那是不可能实現的——說正方的对角綫可能計量，但量不成，因为事物确有可以成是〈实現〉而現在与將来均不成是〈不实現〉的。但从这前提必需导致这样的論断，我們实际上假定
10 了非是可以成是，会得成是，世上就再无不可能的事物了；可是計量对角綫是不可能的，他所拟的結果將是不可能的。虛假的与不可能的并不一样；然而你却將"虛假的"当作"非不可能的"来自申其主張了。

15 同时，这是明显的，若当 A 是真实时，B 亦必真实，則当 A 是

①此节所用 ἐνέργεια（实現）一字作"实行"或"实施"解；与它章所用字义略異。ἐντελέχεια 音譯"隐得来希"，出于 τέλος（終极），直譯即为达到終点，与"成实"詞义相符，亦与近代汉語"实現"一詞切近，玆加重之为"完全实現"，以别于"埃奴季亞"。

②見于上章 1047a 24—26。

可能的，B 亦必可能；因为 B 虽不必要成为可能，这里却沒什么事物可来阻止它成为可能。現在試使 A 为可能。于是，如果 A 已是眞实的，这就幷无不可能因素在內，而 B 也必需为眞实。但，B 曾 20 假定为不可能。就讓 B 算是不可能。于是，如果 B 是不可能的，A 亦必如此。但 A 先已拟定为可能，所以 B 亦必如此。于是假如 A 是可能的，B 亦將是可能的；如果它們原有这样的关系：假如 A 是眞实的，B 亦必眞实。那么，承認了 A 与 B 的上述关系后，若說 25 A 是可能而 B 是不可能，則 A 与 B 的关系就不符合于原来的假定。假如 A 是可能的，B 亦必可能，那么假如 A 是眞实的，B 亦必眞实。所謂 A 若可能时，B 亦必可能，这里相关的实义是这样，A 若在某时候与某方式上为眞实，B 亦必在某时候某方式上为眞 30 实。

章　五

一切潛能〈能〉或如感覺，秉于內涵，或如吹笛得之于实习，或如艺术得之于研究；凡由实习与理知所得的潛能，必先經操練。非 35 理知潛能之內涵于蘊受者，不假操練而自备。

1048a 因为"能"者是能在某时候，由某方式（以及在定义上所应有的其它条件）作为某事情，又因为有些事物能依理知公式造成动变，它们的潛能包含理知，而另一些无理知事物，它們的潛能是无理知的，前者必然是生物，后者则可以是生物，也可以是无生物。关于 5 后一类潛能，当作用者与受作用者兩相値时，必然就起作用，但在前一类潛能則幷不必然就起作用。因为每一种无理知潛能，只会起一种作用，而理知潛能則可以产生相对反的諸作用，这样要是它們发生作用，相对反的事情就得同时造成；但这是不可能的。于是，这必另有理在：这个，我認为就是"意志"或"愿望"①。当一动物于兩

①"愿望或意志"（ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν）亚氏用意在指明对是非、利害、善恶之选擇，与"良知"、"良能"相近（各近代譯本于此兩字譯文頗为紛歧）。

10 个事情必需有所决擇时，意愿就成为决定因素而选取适合于受作用的对象与适合其潛能的方式。每一具有理知潛能的事物，于彼潛能所可及的事物，在适宜于彼潛能的境况中，它就会施展其潛能。15 如果受作用的事物不存在，或境况不符其潛能，則事物虽具此潛能而无可求其实現；如果这些都适合，潛能就必实現。（再加这样的条件，"如果沒有外物阻撓"，是不必要的；因为上一語中所云"境况适宜"就表明某些正面条件，由于这些正面条件，反面条件就已被排除了。）这样，假如有人企图要同时做兩件事情或做相对反的事情，均所不能；20 因为他的潛能既施之于一事就不得施之另一相对反的事，而一个潛能同时做兩件事，也是不成的，他只能在适合的条件下做那适应于其潛能的一件事。

章 六

25 我們講过[①]与动变相关的那种潛能之后，讓我們来討論实現〈实行〉——何謂实現与实現屬于何类事物。在我們的分析过程中，这也將明白，除了那些无条件地或是專以某种方式被动变或使它事物动变者称为潛能外，潛能还有其它命意。因为要研究其它命意，所以我們先講明上述諸含义。30

这里，"实現"所指明一事物的存在，其存在方式与前所說的潛在不同；我們說一块硬木中潛存着赫尔梅的雕象，全綫中潛存着半綫，因为这是可以雕刻或分离出来的；而且我們甚至于可以称呼一个并不在研究的人为学者，假如他是能研究的；这样相应于每一潛在事物，就有各个实現的存在。35 这些命意可以由归納某些情况时见到，我們不必为每一事物覓一定义，我們可領会这些比拟：这就类似能建筑的与正在建筑的，睡着的与醒着的，有眼能看而閉着眼睛的与睜开了眼正在瞧着的，仅是一块材料与由此材料而雕刻成 1048b

① 本卷章一至五。

形的，以及一切未制物轉为制成品之間的諸对照。这些配对中，一
5 項可释为潛能，另一項就可释为实現。但一切事物的实現存在，其
为义不相同，也只是相似而已——有如甲在乙中或甲屬于乙，这样
相似地說丙在丁中或丙屬于丁；因为在許多比拟中，有些是象动变
与潛能之比，有些是象本体与某种物質之比。

10 但“无限”与“空”以及类此諸事物，若說它們潛在地与实現地
存在着，其为义，就与它例不同，譬如說“观看者”或“散步者”或“被
看到者”。因为在后一类例中，这些有时便确然在看或在被看見，
这些云謂，就可以完全妥貼地按上。至于“无限”虽在潛能上有此
存在，然而这类潛能的命意幷不指望其实現；这只在意識上有此潛
15 在而已。实际是这样，分割一条綫永不能分割完毕，[①] 在分割过程
中，潛在的“无限”是有的，但这“无限”毕竟不得实現为独立的存
在。

因为有限度的动作虽指向于終极而幷非終极，例如人在施行
消瘦法时，天天除去一些脂肪，这每天消瘦的活动幷不即时达到消
20 瘦的目的，消瘦法也不是在这一天完全实現；这样不完成目的的活
动就不是实踐。实踐是包括了完成目的在内的活动；例如，在同时，
我們看着也見到了，求知也懂得了，思索也想到了（至于学习同时
就說是已学会了，治病同时就說病好了，那是錯誤的）。同时我們
25 好好的活着，也曾經好好地活过来，我們快乐也曾已快乐到今朝。
如其不然，这过程就得有时而中輟，象消瘦法就是有时而中輟的；
但現存之事物幷不中止；我們曾已活到如今，如今还是活着。对于
这些过程，我們必需分别举称其一系列为活动，另一系列为实現。
30 因为每个动作——消脂，学习，步行，建筑，——幷未达到終极；这
些在做着的时刻，幷未做完，就称为“活动”，正在步行而說到了，正

[①]“庄子”所引惠施語“一尺之棰，日取其半，万世不竭”，与此义相同。

在建筑而說造好了，正在变化而說变完全了，正在活动而说活动成功，这些都是不对的；在活动与被动之中和活动与被动完毕是不同的。但看与見，想与想到，恰是同时的。后一类的过程我名之为实
35 現，前一类为活动。①

經过这些討論与相似的考虑，何謂实現与实現屬于何类可算已說明了。

章　七

但我們必需闡明一事物何时是潛在，何时又不潛在；因为事情
1049a 幷非任何时候与每一时刻均屬潛在。例如土是否潛在地是一个人呢？不——只有在已变为一顆种籽时，才能这样說；也許这还不能这样說。这有如医疗好了的事物；幷非每一事物均可用医疗技术或由幸运治愈，只有那能治愈的事物才可說是潛在地健康的事物。
5 又，(一)一个潛在事物由思想的效果而成为完全实現的存在者，其分际在于那作用者与被作用者，若別无外因为之阻碍，則作用者意欲如此，这就实現；另一方面，如以那被治愈的病人为例，則倘无内因为之阻碍，这就实現为健康。于一幢潛在的房屋，情况相似；如果在它用为建筑的物質之中幷无內在的阻撓因素，沒有必需增加
10 或去除或变更的事物，这些物質就潛在地是一幢房屋；于需要外因为創造淵源的其它事物与此相似。(二)由于內在的本能而創生的事物，如无外因为之阻撓，它就潛在地是一切將可实現的事物。种子尙未实現为一个人；这因为它还需要进入另外某些事物中經过
15 一番变化〈发育〉。至于它自己的动变淵源〈內因〉，确已具备了必要的性能，按这情况来說，它已潛在地是一个人；按前面一情况来說，它还需要另一动变原理，恰象土〈矿石〉还不能潛在地算作一个

①“貝刻尔本”第六章終于此行，以下一句作第七章首句。

雕象(因为先得从土中冶炼出銅来,銅才潛在地是一个雕象)。①

似乎是这样,我們不称呼由"那个"另一某物所成的事物为"那
20 个"而称之为"那个的"——例如木制的——箱,不說是木,而说"木
的";② 土生的木,也不說是土,而說是"土的";土若亦由另一某物
所成,則也可以在这成物系列中作我們的例示。——"那个"另一
某物在这系列中常常是它挨次所成的某物之潛在(在全称字义上)
事物。例如一只箱不称为土的,亦不称为土,只称为木的;因为木
既是箱的材料,就潛在地是一只箱;一般的木潛在地是一般的箱,
25 这块木潛在地是这只箱。

假如世上有第一种事物,它无所賴于另一些称为"那个"的事
物;这就是原始物質;例如土虽非气,却是由气而成,气虽非火,却
是由火而成,至于火則是原始物質,它只是一般的"那个"而不自为
一"这个"〈个体〉。底层加以区分可成为个体与非个体兩类屬性演
30 变的底层。底层为一个"人"(卽身与魂的綜合个体),而屬性則为
"文明的"或"白的"。在人具有文明时不說这是"文明"而說"文明
的",臉是"白的",不說这是"白";而"正在散步或动作的",不說这
是"散步或动作"——这些相似于"那个的"〈而不是那个体的物質〉。
于是,若然如此,則其最后底层为一本体;如其不然,倘其云謂为一
35 形式或一个体,則最后底层当为物質或材料本体。由此,这就确知
"那个的"該可应用于物質底层,也可援用于屬性方面;以指示个体
1049b 底层;因为材料与屬性兩者均非决定性事物。③

①这里所为类分之(一)与(二),为制造品与自然物之别,但在(二)类之末說自然物的潛能与实现时,却举出了(一)类,卽制造品的例。

②参看卷 Z. 章七。

③亚里士多德指陈了兩类次要云謂:(1)由主題的物質(如"木制的"一类)所得之云謂。(2)由主題的屬性(如"文明的"一类)所得之云謂。兩者都不是主要云謂(都不是事物之所由成其怎是者)。他又同时指陈了兩类底层:(1)物質(如土)为形式之底层,(2)完全个体(如人)为屬性之底层。参看卷 Z, 1038b5。

这里，我們已說明了一事物何时可称为潛在，又何时則不是潛在。

章　八

照我們所述"先于"〈先天〉各义，① 这是清楚的，实現"先于"潛能。我所指潛能不仅是对于某一事物或对自己(当作另一事物)的动变原理，而且也是一般的动变或靜止原理。本性也是与潛能同科屬的；因为本性是动变原理——可是，本性不是使其它事物动变而是使自己动变。实現对于所有这类潛能，在公式和本体上均屬先于；在时間上，某一义可說"先于"，另一义則非"先于"；

(一)清楚地，实現先于公式；事物之所以称为潛能，其本义就为是它能实行；例如說具有"建筑技能"，我就指那建筑者，說"具有視能"就指那能視者，"可見"就指那能被視見者。它例亦然，所以在認識潛能之前必先已認識实現的公式。

(二)在时間上，实現为先的命意是这样：实現与潛能相同于品种者(于数不必相同)，实現先于相应的潛在事物。我的意思是这实現地存在的某人先于种籽，② 卽潛在的人，穀穗先于穀粒，已見者先于能視者；这些在时間上为"先于"，因为那些潛能均由这些已实現的事物产生。由已实現事物产生潛在事物，而这潛在事物又成为实現的事物，例如由人得人，由文明人得文明人；世上常有一原动者，而这原动者先已实現地存在。我們在論及本体时，③ 曾說过一切事物必由某些事物被某些品种相同的事物造成。

所以，大家認为沒有建筑过的人不可能成为建筑师，从未彈琴

①参看卷 Α，章十一。

②σπέρμα (种籽)，近代生物学及生物胚胎学用以称"精子"。此节推論精子(潛在之人)与成人(实現之人)孰为先后，而归結于必有一"原动者"，幷肯定此第一原动者为实現。后世天主教所用"蛋生鷄，鷄生蛋"喻，其义与此相同。此类析辯只能当作信条，幷非生物理論。

③見于卷 Ζ，章七、八。

30 的人不可能成为琴师；因为能彈琴的人是由于常常彈琴而練成的，
其它学艺亦复如此。由此曾引出一个詭辯怯辞：学者因为沒有这
一門学术所以学习这一学术；那么所謂学习就是在練着那一門原
来是沒有的学术，〈那么，人是可以彈出他所不会彈的琴調的。〉但
35 是，学艺之成达以漸，一部分一部分在成达，事物一般的变化也是
一部分一部分进行的（这曾見于“动变論①”），故学者应該于那一
1050a 門学术先有某些端緒。这里也是淸楚的，实現在这意义上，卽造詣
的序次上与在时間上，也先于潛能。

但（三）实現也在本体上“先于”；（甲）因为事物“后于”发生过
5 程的，在形式上与本体上是“先于”，例如大人“先于”小孩，人类先
于种籽；因为其一已具有其形式而另一还沒有；又因为每一动变的
事物总是向着某一原理卽終极而动变，（事物之目的就是它所以发
生的原理；創造以其終极为目的，）而实現就是終极，事物之获取其
10 潛能就为要达到这終极目的。动物并不为具有視覺才去看見，而
是为了要看見才有視覺。相似地，人为了造屋而后有建筑术，为了
要进行理論才有理論学术；并不是为了理論学术大家来进行理論，
若說有这样进行理論的，那必是学生在練习理論的能力；这些只在
15 有限度的意义上謂之理論，学生們对那論題本无进行理論的必要。

又，物質以潛在狀态存在，正因为这可以变成形式；当它实現
地存在时，它就存在于形式。这道理适合一切事例，卽便其終极为
一个动作也可适用。老师当他以实例示显于其学生时就意謂完成
20 了他的目的，自然也以实例示显于人类。假如这还不够明白，我們
將重提保遜②的赫尔梅象，这象究屬在內或在外，論其認識难以

①参看“物学”卷六，第六章。

②保遜（Pauson）为雕塑家，曾作艺神石象。此节所云“人不能明其在內或在外”語，向来註疏家各作解釋，均不能完全通达其意。旧傳保遜曾作“奔馬图”，顚倒視之，則为“馬打滚图”（参看古典著作埃里安“杂史”[Aelian, Var. Hist.] 第十四章第十五节；柏盧太赫“道德”[Plutarch, Moralia] 396E），罗斯英譯本註，忖为一种图画或壁画，因光影机巧而呈現立体現象如浮雕，因而观者見象若在壁上，若在壁外。

为之說明。凡以功用为终极的，功用即实现。所以“埃奴季亞”（ἐνέργεια，实现）一字原由“埃尔咯”（ἔργον，功用）衍生出来，而引向“隐得来希”（ἐντελέχεια，达到终点）。

25 在有些事例中，官能运用就是最后的事物（例如視覚就只随时的看，并无視覚的产物），有些则跟着知能运用就有产品（例如建筑术产生建筑物与建筑工作）。可是在前一例上动作就可算終极，在后一例上动作只較之潛能为更接近于終极。建筑工作实施于正在建筑中的事物，与房屋一同实現，一同完成。

30 于是，凡其动作产生另一些事物为結果的，实現就归于那产物，例如建筑工作，其实現归于建筑物，紡織工作归于紡織品，它例相似，动变一般地归結于所动变的事物；至于沒有产物的动作，实現只当归之于主动者；例如視覚活动之实現归于視者，神学思索之35 实現归于神学者，生活之实現归于灵魂（人生幸福[①]之实現，也当1050b 归之于灵魂；因为幸福也是某一类型的生活）。

于是明显地，本体或形式是实現。[②] 照这論点，实現当然在本体上先于潛能；如上所述，[③] 一个实現，在时間上常为另一实現之5 先，一直上溯到永在的原动者之实現。[④]

但（乙）实現，在較严格的意义上亦为“先于”；永在事物在本体上先于可灭坏事物，永在事物均非潛在。理由是这样：每一潛能均同时是相对反事物之潛能；不可能在一主题中出現的事就必不出

①εὐδαιμονία 音譯“埃达伊蒙尼亞”（“达伊蒙”为神灵，“埃”为善良），依字根，应为“吉神所护佑者”，或解为“幸福”，或解为“快乐”。依亞氏“倫理学”卷十举人生幸福生活之四式：（1）“快乐”为食色之滿足，此人与禽兽所同；（2）“名德”，此入世从政之所重；（3）“財富”为人之生资，亦为在世所必需，而非其所宝；（4）“默思”（智运）乃为人生之至高理想；故亞氏之所謂人生幸福（“埃达伊蒙尼亞”），其要旨在于成德达善。

②此語自 1050a4—b2 全节导出；注意 1050a16 一句。

③1049b17—29。

④“原动者”参看卷 Γ，章八；卷 Λ，章七。

10 現，而可能出現的則也可暫不实現。于是可能成"是"的可以成是或不成是。可能成为"非是"的就可成为非是；可能成为"非是"就是可灭坏；"可灭坏"，若为全称命意就是在"本体上"灭坏，若为别称命意則可以在地方上，或在量上，或在質上，与各个可能的非是15 相关各部分灭坏。因此完全不灭坏的事物完全不是潛在的，(虽則于某些方面，如說它潛在地具有某些素質或說它潛在于某地方，則也未尝不可；)所以一切不灭坏事物之存在均为实現存在。一切具有必然性的事物也不会潛在地存在；所謂必然事物卽基本事物，世20 上若沒有这些，其余一切也就不会有。假如所謂永恆运动这类事物是有的，这些也不会是潛在；这里若有一永动事物，它的运动当非出于潛能，只在"何从来"与"何处去"的問題上又当别論(若說它具备有各方向动能的物質，这也未尝不可)。日星与全宇宙是永25 恆在活动着的，我們毋須象那些自然哲学家[①] 担忧它們某一朝会停止活动。它們也不会倦于这类活动；它們的动变不象可灭坏事物的动变一样；可灭坏事物所由引起活动的物質与潛能包含有相对反因素，故尔运动是費勁的；永不灭坏事物之运动出于实現，〈不出于潛能，这是不費勁的。〉

30 那些自身包含动变的事物如地球与火仿效着不灭坏事物〈天体〉。[②] 这些也是永恆活动的；因为它們自致其活动而自成其动程。但，照我們先前的研究，[③] 其它潛能都包含有相对反因素；潛能之按照理知公式使另一物活动于这方式者，亦能使之活动于相对反35 的方式；而无理知潛能則可因其存在或不存在而得相对反的結果。

于是，假如辯証家們[④] 所說意式这样的任何公式或本体眞是

---

①例如恩培多克勒。参看"說天"284a24—26。亚里士多德以星为神物，柏拉图意謂星体亦将灭坏。

②照古註疏家詮釋，亚里士多德"物学"認为火的諸性質仿效于月亮。

③見于 1050b8—12。

④意指柏拉图学派，参看卷 A，987b31。

有的，那么就得另有一些具有更高实現性質的事物，学术与动变將
1051a 是这些事物的潛能；而学术意式之上將另有更高学术，动变意式之
上將另有更高动变。①

于是，实現显然先于潛能与一切动变原理。

章　九

5 由下列論点，这可以明白，实現較之好的潛能还更好而更有价
值。凡能有所作为的，总是一样能做相对反的事業，人能做好事，
也同样能做坏事，每一潛能就包涵着这兩端；同一潛能致人健康也
致人疾病，致靜也致动，建設也破坏，引动建設也引发破坏。这样，
10 潛能同时涵有各个对反；但相反兩項不能同时存在，相反的实現也
不能同时見到，例如健康与疾病不得兩存。所以，在潛能无所偏于
兩者时，善只估其中的一端；因此实現那善端較其潛善为更善。在
15 惡業也如此，如果結局是惡，这惡的实現比其潛惡为更惡。

于是，清楚地，惡性不离惡事物而独立存在；"惡"在本性上后
于潛能。② 所以我們也可以說原始与永在諸事物是沒有惡，沒有缺
20 点，沒有偏邪的(所謂偏邪也近于惡業)。③

几何图解可由实現发見；我們用分划造成这些图解。图意原
只潛在地内含着；倘使分划先也画上，这就解明了。三角形的諸内
25 角何以等于兩直角？因为在一点上所划諸角等于兩直角。假如那

---

①依亞氏理論，意式为各个别事物或現象之普遍公式，尙未实現，亦应低于相应的各个个体。其例如"学术意式"应低于"学术"。学术意式在本体上应后于知識实現的各实例。

②"惡在本性上后于潛能"一語頗費解。鮑尼茲(Bonitz)以倫理观点解釋惡实現后于惡潛能。

③此节盖在訾議柏拉图；参考共和国 402C，476A，"色埃德托"176E，"法律"898C。柏拉图以詩文笔調論性，常是善惡混于原始。亞里士多德名学与哲学論点輒主"性本善"。在中国儒家自孟子主性善，均限于人性而論，亞氏此节之"物性原善"其意較广。

些与三角一边的平行綫划出来，凡見到图的人就会明白。① 何以半圓形内的角无論在何处均成一直角？假如兩綫为底綫与中心垂直的一綫，三綫相等——人們倘已知前項几何定例，結論就可以一瞥

30 而知了。② 所以明显地，潛在的图解因实行分划而发見；理由是几何学者的思想是一个"实現"，由实現顯成为潛能；迨进行繪划而大家得以明曉图意，虽則这末一实現是后于相应的潛能；但这潛能却

35 是由那个几何学者的前一实現发展起来的。③

章 十

1051b "是"与"非是"这兩名詞最先应用于有关范疇，其次有关这些范疇的潛能或实現，或是它們的无潛能与非实現，第三則应用于真实与虛假。真假的問題依事物对象的是否联合或分离而定，若对象相合者認为相合，相离者認为相离就得其真实；反之，以相离者

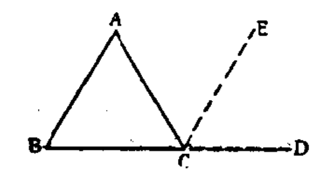
5 为合，以相合者为离，那就弄錯了。这样，所謂真假何时存在，何时又不存在呢？我們必需考虑这些名詞的实义。

并不因为我們說你臉是白，所以你臉才白；只因为你臉是白，

10 所以我們这样說才算說得对。于是，假如有些事物常合而不能离，另些事物常离而不能合，再有些事物是可离亦可合，則合而为一者

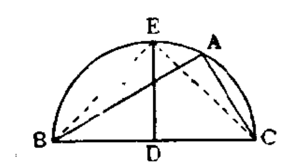
---

①在 C 点上划 CE 綫与 AB 平行。



$\because$ $\angle ABC=\angle ECD$,
$\angle BAC=\angle ACE$,
$\therefore$ $\angle ACB+\angle BAC+\angle ABC$
$=\angle ACB+\angle ACE+\angle ECD$
$=$兩直角

②ED 垂直綫与 BD 及 DC 相等。



$\because$ $\angle ACE=\angle ABE$
$\angle ACB+\angle ABC$
$=\angle EBC+\angle ECB$,
$\therefore$ $\angle BEC=\angle BAC=$直角。

③几何图解例这一节似可移屬第八章(二)1049b18—1050a2。

便成为"是",多而不合者为"非是"。关于未定事件,同一意見或一說明可成为眞实也可成为虛假,一时說对了,又一时这却說錯了;但于有定事件,意見就不会一时为眞,又一时为假,同一意見要就是常对,要就是常錯。

但在非組合事物,又如何謂之是或非是与眞或假呢?这样一类的事物既无組合,那就不能以合为"是",以离为"非是",(如說木料是白的或說对角綫是不可計量的;)这里的眞假方式当異于上述各例。实际,眞假既不同于前例,是非也当不同。(甲)眞假可由这样来鑑定——眞实是接触① 与証实(証实与肯定并不相同),不接触就是不認識。有如"这是何物"一类問題,除了屬性偶然之例外,就不会发生錯誤;② 非組合本体亦然如此。这些都不是潛在而是实現的存在;如其不然,它們將有生灭与成坏;可是这些自身均无生灭;它們若有創生过程則它們就得由另一些事物来造成。因此,凡怎是与实現均不可能有假的,問題只在于我們認識或不認識它們而已。但是我們还得实际加以研究以求明了它們是否确乎具有如此或如彼的性質。

(乙)关于符合眞实的所謂"是"与符合虛假的所謂"非是",其一例为:〈主題与屬性〉兩項确乎結合为一者眞,不合一者假。另一例为:事物只是个别地存在,如果沒有这样个别性,它就全不存在。眞实就在認識这些事物;在这里,虛假是沒有的,錯誤也不会有,所有的只是无知〈不認識〉——这无知与目盲并不相似;因为目盲全无視覚,类于全无思想机能,〈无知則是有思想机能而不能認識可認識的事物。〉

这也是明显的,关于不因时而变化的事物也是不会有錯誤的。

---

①亞氏用"接触"(θιγεῖν)指直接而确切的認識,类于"直覚"之意。

②"这是何物?"一問題并沒有甲与乙結合方为存在的情況。这里就不会有离合联系之錯誤;要是甲存在,这就只是甲存在。

5 例如我們若假定三角沒有变化，則我們就不該設想它們的三內角有时等于，有时又不等于兩直角（因为这样就承認了变化）。可是，这可能設想在同一級事物中，有的具有某一屬性，而有的沒有这屬性；例如我們"可以"設想所有偶数均非素数，也"可以"設想有些偶
10 数非素数而有些則是素数。但是碰到單独一个数目，这样类型的錯誤就不可能发生；这里我不能說这一屬性或有或无；我們的判断可以或对或錯，事实确总是那一个事实。

卷（I）十[①]

章 一

15 我們前在詞类集釋中[②]曾說明"一"有数义；元一虽为义甚广，凡事物之直接由于本性，不由屬性而为一者，可綜归为四类。（一）延續的事物，其所为延續或是一般的或以專指"那"出于本性的生長，非由接触，或被捆紮，而成一者；在这一类中，其活动較單純而 20 一致的，应是更严格更优先地合乎"一"的命意。（二）成为整体而具有一定形式者为較高級的"一"，在这类中，其延續之原因当以出于自性，不以膠粘或搭釘而合成者为重。这一类事物的活动在空間与时間上均屬一致而不可区分；因此，明显地，如一事物具有基本运动（卽空間运动）中的基本型式（卽圓运动），这事物基本上就是一个空間量体。于是，有些事物就因其延續或整体而成"一"，另有些則因其公式为一而成"一"。这类事物在思想上是一，是不可区分的；所謂不可区分就是說这事物在形式或数上不可区分。（三） 30 于是，个体之在数上为不可区分的，与（四）在形式上，其理解与認識为不可区分的，所有这些足使本体成为一者，便当是基本命意上 35 的"一"。这些就是"元一"的四义——自然延續之事物，整体，个别与普遍。所有这些，有的是在活动上，有的是在思想或公式上不可 1052b 区分，因而都成为"一"。

---

①本卷論涉哲学主題，可次于卷（N）十四之后，为本書之結束。前数章由元一主題轉到对反，再由对反轉到第八章至第十章論品种之別，进而揭出通式之不能独立为不灭坏事物，其間思緒可以延接。但末三章行文与前后不甚貫串，第十章所用 γένος（类級）与 εἶδος（形式）兩字与它卷各章所用兩字字义不一致。似此章与其它各章非同时所作，而为在后增补者。

②見于卷 Δ，章六釋"一"。

但，“那一类事物称为一”，“何以成一”，“其定义如何”，我們应注意到这些都是不同的問題。“元一”具有这些命意，每一事物得有元一諸义之一者，就可称为一；但“成为一”，有时是成为具有上述各义的諸事物，有时則另指[1]一些事物，那些事物較近于一之通义，而具有上述各义的諸事物則較近于一之实旨。这于“元素”或“原因”亦复如此，人們可用以实指事物，也可用以表征这名詞的通义。火之一义是一种元素（“未定事物”或其它相似事物之因其本性而为元素者亦然），但另一义則不是元素；作为火与作为一元素并不是同一回事。火只在火的本性上作为一特殊事物时，此火乃为元素，“元素”这名詞則指事物之有如此屬性者：卽構造实物的基本組成。“原因”与“一”以及类此的諸名詞亦复如此。

也为此故，“成为一”就是成为不可区分，而主要的是成为一“这个”，可得在空間或在形式或思想上隔离开来；也許可說是成为不可区分的“整体”；但特为重要的还应是成为各类事物的基本計度，而最严格的說来則是在量上成为計度；由量引伸，然后及于其它范疇。量必因計度而后明；量之为量或以“一”，或以某一数为計，而一切数又必因單位之“一”而后知。是以一切量之为量，皆因“一”而得知，量之最初被認識必由“本一”。这样“一”是数之为数的起点。在其它各級事物也悉凭“計量”而最先为大家所認識；各級計量各为一單位——于長度，寬度，深度，速度均各有其單位。（重度与速度这类名詞包括輕重与快慢各对成的兩端，——重度指錙銖之微，也指万鈞之鉅，速度指蝸步徐移，也指迅若馬馳；运动虽慢必具速度，称量[2]虽輕，必具重度。）

于是，所有这一切，計度与起点总是那不可区分的一，譬以綫

---

①参看下文1052b16—19。

② ῥοπής（称量）原义为天平上因重量所引起之“偏傾”，假作物理上的“重量”。

論，我們說一脚①長，卽是以一脚作为不可区分的單位。我們到处尋求某些“不可区分的一”，以为各級事物的計度，这計度当是在質35上为純質，或在量上为純量。凡精确的計度不能增一分亦不能减一分，(所以数之为量是精确的；我們制定“單位”使之无論在那一1053a方面均不可区分；)在其它一切事例上，我們都倣效这类計量。于一斯丹第或一泰倫②或为量較大的其它任何單位，比之較小單位，其微增微减吾人較易疏忽；所以无論于液体或固体，为重度或容积，在作計量时，吾人必竭視覚之所能及，使所計量数絕无可为增5减；人們得知如此計量所得之量度或容积等，便自謂已得知事物之量。自然哲学家于运动亦以簡單而短促的移轉为运动之計量；这些运动單位就是佔时間最短的运动。在天文学上这样的“一”〈运动單位〉也是研究与計量之起点(他們假定天体运动最快速而均匀10有規律，故用以为一切运动之比照)。在音乐上則以四分之一音程为單位(因为这是最短音程)，在言語上則为字母〈音注〉。所有这些計量單位在这里的含义都是“一”——而这“一”就只是頃所陈述的各事物之計量，并不通指所有以一为云謂之事物。

15　但計量單位并不常限于一个——有时可以有几个；例如四分之一音程有二③(这是耳所难辨而是凭乐律来为之調节的)；我們

---

①“脚”(πούς)，古希臘人以脚及肘等为長度之計量。“脚”(略当中国一尺)，不列顛度量沿用至今。

②στάδιον“斯丹第”，希臘長度，用以計量跑道，訂为125步，实当現行625英尺(約190公尺)。τάλαντον“泰倫”，原义为一个天平，以后轉为重量單位。古时希臘或希伯来各城市于商業上应用这重量單位各有不同，或当今日之720英兩，或当2.000英兩。此重量單位用以称金銀，卽作为貨币單位。

③διέσις δύο，“四分一音程有二”。亚里斯托克色奴(Aristoxenus)音乐著作I，21与II，51兩节論及希臘乐器調合有全音程卽$^1/_4$音程，变体半音程，以及半音程以下的变調，一个半全音程等各种乐律。一个半全音程卽$^3/_s$音程，其比律为125:128，在和乐中，目可見乐器上之鍵移，耳不能辨其異調，如現代和声中Ab代換C#。

計量言語的單位也不止一个字母；以及正方的对角綫需用兩种計量来測度，[①] 一切类此的空間量体亦然。因为我們將本体于量或类上作成区分，由此区分得知本体的要素，所以“一”是一切事物的

20 计量。正因为各級事物之基本組成是不可区分物，“一”〈單位〉亦不可区分。但每个“一”，例如“一脚”与一之为不可区分物，不尽相同，“一”是各方面都不可区分，而“一脚”只是象我們上面所涉及的，[②] 在視覚上姑定为不可区分而已——每一延續的事物本是可以进行区分的，但在未加区分而在視覚上成为一时，我們姑定为一个不可区分之單位。

25 計量与所計量的事物总是同性而相通的；空間量度之計量亦必为一空間量度；分别言之，則長以一長度为計量，闊以闊，重以重，声音以声音，众單位以一單位为計量。（我們于上列情况必需这样敍述，可是我們不能說列数以一数为計量；于数而論，引用上列敍述，大意是符合的，但不确切——因为数是众“一”所合成，所

30 以說列数以一数为計量就等于說众單位以众單位为計量了。）

凭同样的理由，我們称知識与視覚为事物之計量，因为由于这些我們得知事物——实际上与其說它計量事物，毋宁說是被事物所計量。可是，我們以知識或視覚評估事物，也正象人們用曲肘来

35 測量我們时，我們看到了曲肘，就說自己多少肘長一样。但普罗塔

1053b 哥拉說人是一切事物的計量，[③] 其意亦卽指說那能知或能見的人，

---

①对角綫分为兩部分計量。一部分以其一边为單位作計量。超过一边所余的部分只能用另一單位計量，同一單位就沒法計量。

②參看 1052b33，1053a5。

③“殘篇”1。此語另見 1062b14。普罗塔哥拉此語原意为現象依于各人之視覚与認識。人各以自己所見，測忖事物。弗·培根“新工具”（Nov. Organum）卷一，41—46。又卷五，第四章論“氏族偶象”（idola tribus），指摘“人神”观念（anthropomorphism）卽依凭此語立論。參看 1007b23。又參看蒲納脫（Burnet）“希臘哲学”卷一，97节。亞氏此章所論証与普罗塔哥拉此語本旨不全相应。

就可凭其理知与感觉計量事物。这些思想家似乎道出了天下之至理，这些名言实际不足为奇。

明显地，于是，我們如把元一在字义上作最严格解釋，这就是一个計量，主要是量的計度，次要为質的計度。有些事物以在量上不可区分者为一，另一些則是在質上为不可区分；所以"一"的不可区分应别为兩类，或者絕对是一，或当作是一。

章　二

关于元一的本体与本性，我們該詢問这究屬存在于兩方式的那一方式中。这恰正是我們在列敍疑难时①所举的一題；"一"是什么，我們必須怎样設想这"一"；我們应否將元一作为本体（毕达哥拉斯学派先曾这样說过，在后柏拉图也这样主張）；或者我們毋宁由元一的底层别求其本性，象自然哲学家們所認知者，或以元一为"友〈爱〉"，或以元一为"气"，或以元一为"未定"。②

于是，照我們在先討論本体与实是时所曾言及，③假如普遍性〈共相〉均不能成为本体，而普遍实是本身，凡其命意为"与諸是相拟"④而为是者，亦不能成为本体（因为这还是与"多"相共通），而只能作为一个云謂，則"一"也显然不能成为本体；"是"与"一"原为一切云謂中最普遍的云謂。所以一方面諸科屬不能脫离其它事物而成为某些实是与本体；另一方面，实是与本体既不能为科屬，"一"同样也不能成为科屬。

又，元一的本性在各范疇中均必相似。現在，"一"旣然具有与

---

①見卷 B，1001a4—b25。

②所举自然哲学三家之說为恩培多克勒、阿那克西米尼与阿那克薩哥拉。

③見于卷 Z，章十三。

④παρὰ τὰ πολλα，"与多相比拟"或作"与多同在"，或作"由多分离"解：其实义为"普遍之是"，相对于"个别之是"。此章論一之共相与殊分相应于普遍性与个別性。"普遍"云謂見"釋文"17a31。

25 “是”同样多的命意；在質的范圍內，“一”既是某些为类有定的事物，在量上相似地为某些为量有定的事物，我們也必須象詢問何謂实是一样，在每一范疇上詢問“一是什么”；仅說这在本性上为实是或元一，这还不够。但在諸顏色中“一”是一色，如白，于是观察它
30 色，一一由白与黑生成，而黑是白的闕失（如无光則成闇）。于是，假如一切現在事物均为顏色，諸現存事物就該各是一个数，但应为何物的数？当然是为各色的数；而一就該是特殊的某一色，卽白。相似地，如果一切現存事物均为乐調，它們也該各是一个数，这些
35 音程的本体并不是那些数，而却是些“四分一音程”这样的数，于是这里的單位之“一”，將不是那些“一”，而是那些“四分一音程”。又
1054a 相似地，如果一切現存事物均为言語，它們就該各是一些字母〈音注〉的数了，这里的“一”就該各是一个元音。又相似地，如果一切現存事物均为直綫图形，它們該會是一些图形的数，而“图形之一”該是那三角形。同样的論点适用于一切科屬〈种类〉。所以，当在
5 被动，在質，在量，在运动各范疇上各有其数、各有其單位时，在所有各例中，数都該是某些事物的名数，而“一”則为某些事物的特殊之一，这些殊一的本体不必恰合于普遍之一；于各范疇各事例的各数与諸本体，論点也相同。

10 于是，这“一”〈殊一〉在各类事物中均为一确定的事物，显然在它本性上沒有一例恰是“元一”〈普一〉；但在諸色中我們所必須寻取的本一卽是“一色”，类乎如此，在諸本体上，我們所必須寻取的“本一”就該是“一本体”了。由于“一”的某一命意在各范疇上分別相符于各范疇之是，元一遂与实是相合，而“一”却并不独自投入任
15 何范疇之中，（“一”不入于“事物之怎是”，也不入于質的范疇，但与实是相联系而存在于諸范疇中）；說是“一人”与說“人”，在云謂上几无所为差異（正象实是之无所离異于本体或質或量一样）；成为“一”恰如成为“某一事物”。

章 三

20 “一与多”在几方面相反。其一为不可区分与可区分的“單与众”;凡已区分或可区分的称为众〈多歧性〉，不可区分或未区分的称为單〈統一性〉。現在因为对反有四式而这里諸对反之一，既取25 义于闕失，它們就不是对反〈矛盾〉，也非相关，而应为相对。① 不可区分的單〈一〉其取名出于其对反，即可区分的众〈多〉，其解釋亦由对反互为詮註，因为可区分的众，較之不可区分的易于为人所見，因此，凭視覺情况来說，“众”在定义上先于“一”。

30 我們曾在分別对成时，② 于“一”的統系内表列有“相同”，“相似”与“相等”。于“众”的統系有“相別”，“不似”与“不等”。“同”有数义;(一)有时为“于数相同”;(二)我們于事物之公式与数皆合一者称之为同，例如你与你自己“形式和物質”均合一;以及(三)假如35 其本体的公式合一者，例如相等直綫与相等四边形与等角四边形1054b 均称“相同”，此类甚多，这些凭其相等性而謂之同。

事物并非絕对相同，(一)而在它們綜合本体上論則并无差異者謂之“相似”，这些在形式上实为相同;例如大正方形与小正方形5 相似，不等直綫亦相似为直綫;它們相似而不是絕对相同。(二)相同形式諸事物原可能有程度上的差異者，如不明見此差異亦謂之相似。(三)事物具有同一素質者，例如“白”——其白度或稍强或稍弱而其为色式則一——亦謂之相似。(四)各事物之諸素質——10 或为一般素質或为重要素質——相同者多于相異者，亦謂之相似，例如錫，于白而論，似銀，又如金，于黄赤而論，似火。

于是，明显地，相別与不似亦有数义。“別”之一义为同的对反(所以事物于其它各物不为同則为別，不为別則为同)。別的另一

①四种对反中“相对”与“闕失”这兩項并不絕对互斥，而可看作某一形式兩端之消長。如阴缺則阳盛，阳缺則阴盛。参考看卷 Γ, 1004b27, 卷 I, 1055b26。

②曾見卷 Γ, 1004a2。

15 义是除了諸事物于物質及公式上均各合一者，悉成为别；若此，則你与你的鄰人应謂各别。“别”之第三义就是上述数理对象諸例。① 所以每一事物对另外的每一事物均可以“同”或“别”为云謂，——但这里为同为别的兩事物均須是現存事物，因为这样的

20 “别”并不与“同”相反〈矛盾〉；因此非現存事物不以别为云謂（“不相同”可以为非現存事物的云謂）。“别”是一切現存事物的云謂；每一現存事物旣于本性上各自为一，也就各成为互别。

“别”与“同”的对反性質就是这样。但“異”与“别”又不相同。

25 所謂“别”与“别个事物”并不必需在某些特定方面有何分别（因为每个現存事物总是或同或别），但說事物相“異”必需一事物与另一某事物之間具有某些方面之差異，所以凡相異者必須在其所公認的相同方面求其所以为異。此所謂公認的相同处即科屬或品种；而所謂相異亦即在同科屬上的品种之異，在同品种上的个别之異。

30 凡事物无共通物質，而不能互为創生者（亦即屬于不同范疇者），謂之“科屬有異”。如同在一个科屬之內，則謂之“品种有異”（“科屬”的命意就指說兩个相異事物〈品种〉間主要的“相合之处”）。

35 相对事物皆屬相異，对成性为“異”的一个种类。归納可以証明我們这个假定是眞实的。凡事物不仅互别而更别于科屬者，又

1055a 事物之相别而仍隶于同一云謂系列② 者亦即在科屬上相同者，均可表現为有所相異。我們已在别篇③ 說明了什么样的事物为“于屬相同”或“于屬有别”。

章 四

事物之互異者，其为異可大可小，最大的差異我称之为“对

---

①見于1054a35—1054b3。兩直綫或兩四边形虽相同相等，但各别为兩綫兩图形。

②見于986a23 脚註。

③見卷Δ，章九。

反性”。最大差異之为对反性可由归納来說明。事物之異于科屬者
5 难于互相接近，它們之間距离太远也无法比拟；事物之異于品种者，其发生所开始之兩极就是对成的兩端，兩极間的距离为差異之最大距离。但每一級事物間差異最大的那一端，也就是成为完全的
10 一端。到这里再沒有超越它的事物，而不为它物所逾越者这就完全。各級差異的系列，溯到其全異处便抵达这系列的終点(这与其它以达到目的为完全者其义相类)，終极以外，更无事物；一切事物既尽包于兩极之間，故以終为全，而既称为“全”，便无所伎于它物
15 了。这样，可以明白，对反性卽最大差異；所称为“相对”的数义，其分別就在这些相对所达到那完全差異的不同距离，不同程度的对差就成为相应的各式“对成”。

若然，则这也可明白，每一事物只能有一事物为之对成(因为
20 极端之外既无它极，而在同时間內也不能有更多的极端)，而一般說来，如以差異論对成，則差異以及完全差異必須是兩个事物之間的差異。

又，大家所承認的其它諸相对公式也必需是眞实的。(一)所謂完全差異(因为我們不能在这差異范圍以外为事物之“于屬相異”
25 或“于种相異”者另寻差異，这曾說明过[①] 在科屬之內任何事物不能与科屬以外事物比論差異)，(甲)不仅应是同品种事物之間的最大差異，也該(乙)以同科屬內事物之具有最大差異者为相对(这里所謂完全差異是同科屬事物間的最大差異)；以及(二)容受材料
30 相同亦卽物質相同的事物間，其差異最大者为相对；与(三)归屬于同一职能〈学术門类〉的事物，其差異最大者为相对(一門学术处理一級事物，这里所謂完全差異就是同职能事物間的最大差異)。

---

①見于本頁 1055a6。此支句辞意与 1054b27—30、35 各句有不符合处。其一辞意假定科屬之上更有統轄各科屬之总类，另一辞意則科屬上更无統率。

基本对成由“持有”〈正〉与其“闕失”〈負〉相配合——可是，闕
35 失有数項不同命意，幷非每一闕失均可与其正面狀态配为基本对
成，只有完全闕失才可以。其它对成都得比照于这些基本对成，有
1055b 些因获得这些，有些因产生或势必产生这些，另有些則因佔有或失
去这些基本对成或其它对成而成为对成。現在，对反式若以“相反”
〈矛盾〉、“闕失”、“相对”与“相关”四类論列，其中以相反为第一，相
反不容許任何間体，而相对則容有間体，相反与相对显然不同。闕
5 失这种类近于相反；凡一般地，或在某些决定性方面遭受闕失的事
物就不能保有某些秉賦，或是它在本性上所原应有的秉賦今已不
能保持。这里我們又說到闕失之数种不同命意，这曾已在别处列
举过了。[①] 所以闕失是一个具有决定性的或是与那容受材料相应
的矛盾或无能。相反不承認有間体而闕失却有时容許間体；理由是
10 这样：每一事物可以是“相等”或“不是相等”，但每一事物并不必然
是“等或不等”，若然如此，那就只有在容受相等性的范圍之內才可
以这样說。于是，适在进行創变的物質若由諸相对开始，或由这形
式的获得或由这形式的褫夺进行，一切对反显然必涵有闕失，而一
15 切闕失幷不必然为对反（因为遭受闕失，可有几种不同方式）；如变
化由那兩极进行这才会发生諸对反。

这也可由归納为之說明。每組对成包涵一个闕失为它兩項之
一項，但各例幷不一律；不相等性为相等性之闕失，不相似性为相
20 似性之闕失，另一方面惡德是善德之闕失。闕失各例之如何相異
曾已敍及；[②] 闕失之一例就是說它遭受一个褫夺，另一例則是說它
在某时期，或某一部分（例如某年龄或某些主要部分），或全时期或
全部分遭受褫夺。所以，在有些例中可出現一个折中現象（有些人

---

①見卷Δ，章二十二。
②見1055b4—6。

25 既不算好人也不算坏人），在另一些例，却并无折中（一个数必須是奇或偶）。又，有些对成主題分明，有些則不分明。所以，这是明白了，“对成”的一端总是闕失；这至少在基本对成或科屬对成，例如“一与多”，是确乎如此的；其它对成可以簡化为这些对成。

章 五

30 一物既然只有一个相对，我們要問“一与多”如何能相对，“等”与“大和小”如何能相对。“抑或”一字只能用在一个对論之中，如“此物是白抑或”黑或是“此物是白抑或不白”（我們不会这样发問，“此物是人抑或是白”），至于因为先有所預拟而詢問“来者确是克

35 来翁抑或苏格拉底”——这兩者就并不同屬任何一級必須分离的事物；可是在这里也成为不可同时出現的对反；我們在这里假定了兩者的不并存，于是才作出“来者是誰”的詢問；照这假定，倘說兩

1056a 者都来到，問題就成为荒謬了；但兩者若眞的都来，这还是同样可以納入“一或多”的討論之中，問題改变为“他們兩人都来抑或其中一人来”：于是既說“抑或”必須是有关对反的問題，而我們却問起了“这个是較大或較小抑或相等”，“等”与其它兩項所对反的是什么？

5 “相等”与兩者或兩者之一都不相对；“等”有何理由說是該与“較大”相对或說是宁与“較小”相对？又，說是“等”与“不等”为对反。所以“等”与“較大”、“較小”相对，这样一事物就不止与一事物相对了。如“不等”之意併指較大較小兩者，那么“等”就該可以与兩者

10 都成相对（这一疑难支持了以“不等”为“未定之兩”的主張），① 但这引向一物与兩物相对的結論，那是不可能的。又，“等”明显地是在“大和小”的中間，可是并沒有人看到过对反可以处于中間；在定义上，对反也不能處于中間；虽对成兩項間常容有某些事物之間

15 体，然对成各項若自己处在中間，它就不得成为完全的对項了。②

①这是一条柏拉图学派教义；参看卷N，1087b7。

②参看1055a16。

余下的問題是“等”所以与上兩者相反的是“否定”，抑为“闕失”。这不能于大小兩者仅否定或褫夺其一；为什么这可否定或褫夺“大”而不能否定或褫夺“小”呢？这必須兩都予以褫夺性的否定。为此故，“抑或”就兩涉而不能單引其中之一（例如，“这是較
20 大抑或相等”或“这是相等抑或較小”）；这里就得常用三个“或”。但这又并不是一个必然闕失：因为这并非每一不較大不較小的事物就必然相等，只有具备着相当屬性的某些事物才可引用三“或”来相較。

于是“等”，既非大亦非小，却又自然地既可大亦可小；这作为
25 一个褫夺性的否定，与兩者俱为相反（所以这也就是間体）。至于既非善〈佳〉又非惡〈劣〉之兩反于善惡者則并无名称；这类事物往往每个都有紛歧的涵义，而且含受此义的主題往往不是純一；可是那既非白又非黑的顏色恰也是較可能作为一色的。虽則照这样，闕失性云謂的否定所可引到的顏色已进入有限的范圍之內，但就
30 是这色仍还未能确定为那一名称〈的色〉；因为这可能是灰色、或黃色或其它类此之色。所以那些人將这类短語隨意应用，因为既不善亦不惡的是善惡之間体，就說既非一鞋又非一手的事物为鞋与手的間体——好象在一切例上均必須有一間体——这就产生了不眞确的評断。但这不是必然的論証。因为前一語确屬兩相反間的綜合否定，〈兩反〉在这一类的对反間存在一个自然段落，一个間
1056b 体；在后一語中，鞋与手兩者之間則并无“差異”[①]存在；这一綜合否定所反的兩物屬于不同的門类，其〈所含受的材料〉底层并非一律，〈所以不能屬对，也不能为兩者找一間体〉。

章 六

5 我們于“一与多”也可以提出相似的問題。假如“多”絕对相反

---

①參看 1055a6, 26。

于“一”，这將导致某些不可能的結論。“一”將成为“少”或“少些”，①因为“少”恰正也相反于“多”。又，因为“倍”是由二得其命意的乘数，倍既为多，“二”亦当为“多”；于是“一”就必須是“少”。除了一以外，各数与“二”相比时又誰能作为“少”而与“二”相对呢？
10 沒有更比“二”为“少”的了。又如長与短为同出于長度一样，若以“好多与少些”为同出于“众”，而所謂“好多”原也与“多”相同（只在无定界延續体② 上这兩字有些分別），这里“少些”或“少”均將成为众。因此，倘以二为多，“一”恰正成了少；而“一”若作为“少”，也就
15 可轉成为“众”。只是說“多”与“好多”为义相同时，也得注意到一点分別；例如水，只能是“好多”不能說“多”数。“多”应用于可区分的事物；“多”之一义卽为众，那是絕对的或相較的有所超逾（至于“少”相似地亦为“众”，那是有所不足的众）；“多”之另一义則为数，
20 只在这專称上，“多”才与“一”相对反。因为我們說“一与多”恰和說“一与若干一”或“一个白物与若干白物”一样，这也与用一計量来計量若干事物一样。所謂乘数也正是这样的命意。每一数既为若干一所組成，也就可用一为之計量，因而均称为“多”；所以“多”与“一”相对反，不与“少”相对反。在与一相对这命意上，虽“二”亦
25 足为“多”——可是“二”之称“众”在絕对或相較的意义上均頗为不足；故“二”之为“众”只是一个起碼的“众”。但全称之“二”則正是“少”；因为这是一个有所不足的起碼之“众”，（为此故阿那克薩哥拉于此題所作論述“万物混合”，其为众与为小悉无尽限③ 盖未免

①ὀλίγον ἢ ὀλίγα，前一“少”單数，后一“少”多数語尾，故英譯作 a little or a few，中文可譯“少或若干少”，兹作“少些与少”。少些用于液体等物。本書中 πολύ 譯“好多”与 πολλά 譯“多”情況相似。

②“无定界延續体”指液体，見于下文第 16 行。

③見于“殘篇”1。这里亚里士多德于原語中偏取 πλήθει καὶ μικρότητι（众与小）为一个錯誤对成，而作成别解。阿那克薩哥拉意指万物均由无限小无尽数〈众〉的相似微粒組成，并不以此兩詞为对成，“古典評論”第三十卷 42—44 頁普曼（Bowman）說此旨甚詳。参看卷 A，章三 984a12—16。

30 有誤，一彼于"为小"一短語宜若"为少"；而少幷非无尽，）照有些人的主張，一不作为少，以二作为与它数相較的最少。

"一"作为"計量"与"多"作为"可計量事物"間的关系，在数的35 范圍内成为对反，是由相关詞項轉化起来的。我們在别处[①]列举过"相关"二义：（一）作为对成，（二）作为对于可知事物之相关知1057a 識，一項被称为与另一項相关，是因为另一項关联到这一項。幷沒有人阻止"一"不許它比某些事物，例如"二"，为較少；但既說是"較少"就不必然是"少"。"众"出于"数"所系屬的那一級事物；数就是可以一为計量的"众"，而"一"与"数"之所由为对反者，不因于"相5 对"而因于"相关"；相关兩項之作为对反者就在其一項为計量而另一項为可計量。所以幷非一切成一者皆可称之为数；凡事物之为不可区分幷不是說这已成为一数。但知識虽則也相似地为与可知事物的相关，这关系却不是与計量完全相似地造成的；假可將可知10 物当作被計量物，用知識为之計量，实际上一切知識皆可知事物，而幷非一切可知事物竟成知識，知識的另一涵义恰正是用可知事物作为計量。

"众"在若干命意上，不与"少"（"多"与"少"确乎相对，多为众之超逾，少为众之不足），也不与"一"为对成；但在一个命意上，如15 前曾述及者，这些是对成，因为众是可区分的，而一〈單〉不可区分，另一命意上說以"一"作为計量，众作为数則它們仅是相关，如知識之与可知事物的相关一样。

章　七

因为相对容許間体，而且有些例中确有間体，間体应該是諸相20 对組成的。（一）所有間体与它們所由为之居間的对成隶于同一科屬。事物进行变化时必先变入于間体，例如我們若要經过各个音

①見于卷Δ，1021a26—30。

阶从高音絃轉到低音絃时，必然会先触及中間音符，这个我們称之为間体；于顏色而論，我们若要从白轉到黑，我們必然先指向灰色

25 或暗紅；它例类此。但从一科屬〈門类〉轉向另一科屬〈門类〉例如由顏色轉到图形，除了偶然而外，这是不可能的。这样諸間体必須与它們相应的諸对成同隶一个科屬。

30 但（二）所有間体站在某些对反之間；只有出于本性之变化才能在这些对反之間进行。非相对的事物間不能有間体；因为这样的事物发生变化时，并不能由一极进达另一极。于諸对反式中，相反〈矛盾〉不容許有中項；（这样才真是矛盾——这一类对反，其兩

35 极端必有所厘定，間体是沒有的。）其它諸对反，有些是相关，有些是闕失，另一些是相对。① 相关各項之未轉成相对者亦无間体；理由是这样：相关之不成相对者当非同一科屬。于知識与可知事物

1057b 之間有什么間体？只在“大与小”之間有一个。

（三）如上所述諸間体倘在同一科屬，必站在对成之間，也必須为諸对成所組合。諸对成或是（甲）包涵于一个科屬之内，或是

5 （乙）不包涵于同一科屬内。（甲）假如有这样一个先于諸对成的科屬，则組成这科屬中品种对成的差異，也將先于品种；因为品种是由这科屬与这差異組合起来的。（例如，假定白与黑为对成，其一为穿透色，另一为耐压色，②——“穿透”与“耐压”这些差異是先于

10 的，——这样在对成而論亦为先于。）但，具有相反性差異的兩品种才真是品种对成，其它中間品种必須是科屬与它們各自所具的差異所組成。（例如白与黑間一切諸色就当說科屬，即色与其色差所組成。可是这些差異不会成为基本相对；否則所有一切的顏色均

15 將成为相对的或白或黑了。所以这些差異与基本对成不同；它們

---

①1057a36—37 萊比錫印本兩行，在耶杜校訂本上删去。

②穿透色（διακριτικὸν χρῶμα）与耐压色或压縮色（συγκριτικὸν χρῶμα），参看柏拉图“蒂迈欧”67E 全节。

处于基本对成之間；基本差異則是“穿透”与“耐压”。）

于是，（乙）我們必須詢問不在一个科屬內的諸相对，其間体由20何組成。（因为在同一科屬中的事物必須或以科屬要素与各項差異相复合来組成，或是沒有差異复合。）对成，凡不互涵，而为差異复合者，这才能成为第一原理；至于間体則应全是复合或沒有一个是复合物。現在，事物由对成进行变化时每易先过渡于某些复合物，（这些复合物具有兩对成或多或少的性質，）然后再引向相对的25一端；这些复合物就处于兩对成之間，兩对成在这間体上消長。那么一切所謂間体便应是这些复合物（一事物在消長之中，或多或少地具有某兩事物的各不同素質，就該說是某兩事物在某种程度的复合）。又因为另无它物更先于諸对成而与間体相匀和，所以間体必須是由諸对成复合起来的。因此一切次級相对与它們的間体也30当是基本相对所复合起来的。①

于是，淸楚地，諸間体是（一）全都包括于同一科屬，而（二）站在对成之間，（三）它們都是由諸对成复合起来的。

章　八

35　“于种有别”是說“一事物”“于某事物中”有别于“某事物”，这就該是那相別的兩事物所共同归屬的事物；② 例如动物之“于种有別”均屬动物。因此，別于品种之事物必隶同一科屬。我所举“科1058a屬”一字的命意，在物質上或其它方面着想，旣为兩品种的共同云謂，也就包涵着非出偶然而确实重要的差異。在这科屬以內不仅各物具有通性，例如兩必同为动物，而又必各具有其个别种性，例如其一为馬性，另一为人性；这通性，在每一动物上所表現的，超于种

---

①自1057b2—30題旨見于34行，而行文不甚曉暢；括弧內語似皆为后人插入詮註。

②此句原文中可將下举各实例代“事物”：“人”“于动物中”有別于“馬”，动物实为人与馬所共通之科屬。事物必有所同而后可以在所同之外求其所異；此所同者卽科屬。如絕无所同，兩物便无可比拟。参看上文1054b25—28及下文1058a7—8。

5 性之别。于是某一动物可由彼自性而成为某种动物，如一匹馬，而别的則成为別种动物，如一个人。所以这差異必須是科屬以內的“别性”。我將“異于科屬”一語加之另一“别性”，使科屬本身成为互別。于是，这將是一个“对反”（这也可由归納予以説明）。一切

10 事物因相反，所以分离，而諸对成則已証明为共隶于同一科屬。①因为对成已經說明②是完全差異。而一切品种上的差異是“在某事物上”对于某事物的差異；所以这个某事物于它們兩事物实为所共通，这也就是它們的科屬。（由此而論，一切于屬无異而于种有異的相对是在同一云謂系列之中；③而达到最高度的互相为“别”——

15 这差異是完全差異，——就不能同时并存。）所以这差異是对反之一式。

这样，“于种有别者”就該是在同科屬內凡不可区分而具有一个对反的事物（不可区分物之不具有对反者將为“于种相同”）；我們所以要註明“不可区分物”，是因为在区分过程中，中間阶段上未

20 达成为不可区分物时，亦可引出对反。于是，对于所謂“科屬”而言，“一科屬內各品种”显然沒有一个可与科屬論同或論別。（这样的比喻可以适用；物質〈在綜合实体上〉因否定〈取消形式〉而得以显明，科屬作为事物本性的一个要素也就是它的物質底层，〈品种則类于綜合物体的形式；〉但这里若以赫拉克利特氏族为一科屬名

25 詞，則其含义便与此喻不符④）。于不在同科屬內的事物而言，这既于科屬有異，便也不論品种之别：这里，所論为科屬之别。而在同科屬中的事物則論品种之别。别于品种之事物，其差異必須是一个“对反”；这只有同科屬事物才能有这样的差異。

---

①見本卷第四章。

②見于1055a16。

③参看1054b35；并卷A，980a23脚註。

④参看卷Δ，1024a31—36，1024b4—6。

章 九

30 或問雌性与雄性相对，其間差異为一对成，何以女人与男人于品种无别；雌雄各有本性之異，頗不同于白黑之例，何以雌雄动物于品种无别；雌雄作为动物同屬一品种。这問題与下一問題略同，何以一类对反使品种有異，而另一类则不引起品种之異，如“有脚”
35 与“有翼”成为动物种别之征，而“白臉”与“黑臉”却不成种别之征。也許前一类变異，于科屬而論，頗为特殊，后一类則在科屬上未为
1058b 特殊。因为前一类的差别要素为定义之異而后一类只是物質之異，在定义上的对反才能造成品种之異，仅于物質上有所差殊不能造成異种。所以肌肤或白或黑不为种異，白人或黑人虽各系以異称，而实非異种。这里只在物質方面考虑着問題，物質不創造差異；
5 因为这人与那人各有其骨肉，但这并不使兩人成为各别的品种。綜合实体各自为“别”，但不“别于品种”，因为这在定义上，并无对反。这里不含对反之“别”，而是最后不可更区分的个体之“别”。
10 加里亞是公式綜合于物質；于是白人也如此，因为这就是那个别的加里亞其肤色是白而已；人之为白，出于偶然屬性，于定义上无所增益。一銅圈或一木圈也不是于种有異；若謂銅三角与木圈異于品种，則其为異不在物質，而是因为它們在定义上已成为一个对反。然而物質能在某一方式上使事物为别，却不能使事物于品种
15 上成为别么？或也能在另一意义上使事物为品种之“别”？虽則于它們的个体定义中包括了它們的物質，何以这匹馬与这个人于种有别？无疑的，因为这在定义上有一个对反在。白人与黑馬之間也有一对反，而且这是品种上的对反，这对反不在于其一之白色
20 与另一之黑色，卽使兩皆为白，白人与白馬仍还是“于种有别”。但雌雄<男女>为动物之特有秉賦，其为分别不由其怎是而由于物質，卽身体。为此之故，同一种籽只为所受某項作用就或成为雌，或成为雄。这里我們已說明了何謂“品种有别”以及何以有些事物異于

25 品种而另一些则于品种无異。

章十

因为对反是“别”于形式，而可灭坏事物与不灭坏事物是相对（因为闕失是一个决定性的无能），兩者必然不同級类①。

我們現在說到一般通用名詞时无需認为一切不灭坏事物应在 30 形式上異于可灭坏事物，正象每一白色物并不一定于形式上異于每一个黑色物一样。假如这是一个普遍〈共相〉，同一事物可能成为兩者，甚至于在同时可能成为兩者（例如人类既有白人又有黑人）；假如这是一个个别〈殊分〉，这还是可能成为兩者，只是不能同 35 时成为兩者；同一人可以一时为白，又一时为黑。可是，白与黑相对。

但，某些相对因偶然屬性而附隶于某些事物（例如現在所述及 1059a 的以及其它許多事物），另一些相对则不然，其中就有可灭坏与不可灭坏事物这一相对。一切事物之成为可以灭坏均非偶然。凡屬偶然就可有时而不然，但可灭坏性当其見于一切事物就成为一个必然秉賦；如其不然，同一事物將可能灭坏而又不灭坏。于是，可 5 灭坏性必然就是每个可灭坏事物的怎是，或存在于其怎是之内。同样的論点于不灭坏性亦可适用；兩者都应是必然秉賦。于是，那引致一事物成为可灭坏，另一事物成为不灭坏的特性应是兩个相反，所以它們必需異于級类。

10 于是，显然，某些人②所主張的意式〈通式〉是不能有的，按照意式論，这將同时存在有一个可灭坏人与另一不灭坏人。③而所謂

①γένος 原譯“科屬”，此章譯为“級类”。εἶδος 原譯“品种”，此章譯为“形式”。此章所用兩字只是 1059a14 一行中符合于其它各章“科屬”与“品种”之技术分别。这兩字之引用有时含义略見混淆。并可参看卷 Λ，1071a25 与 27；“范疇”8b27 与 9a14，“动物史”卷一 490b16 与 17，“政治学”卷四，1290b33 与 36，其間混用科屬与品种兩詞。

②指柏拉图学派。

③即一个感覺上的“个人”与另一意念中的“人式”。

意式，据說，与各个个体不但名称相同，形式亦复相同；但諸事物〈如可灭坏与不灭坏事物〉之異于級类者，其为差異較之形式之異，还更屬重大。

卷(K)十一①

章一

在若干章导言中②我們已說明智慧是第一原理的学术，也提出了我們对各家所指第一原理的批評。人們可以这样詢問，智慧是一門抑几門学术？事物的諸对反常統一于一門学术，而第一原理并不相对反，若謂智慧只是一門学术，这与此义不符。若不只一門学术，则那些学术可称为智慧？③

20

又，实証原理是屬于一門或几門学术？如屬之一門則何为必屬于此而不屬于别門？如为几門，則那几門是实証之学？④

25

又，智慧是否統研一切本体？如非統研一切本体，这就很难說应專研那一本体；若說一門学术可以統研一切，則又該疑問，何以同一門学术能包涵多种主題材料。⑤

30 又，这是否只研究本体抑并及其屬性？若研究可証实的屬性各例这就无关乎本体。但兩者若分屬兩門学术，則那一門应为智慧？若以屬性之可实証者为智慧，則那討論基本問題的本体之学又何以素称智慧？

35 再者，我們現所勤求的学术，不应預想为对于"物学"⑥中所

①卷 K，第一章至第八章 1065a26 止为本書第三、第四、第六卷之簡述。第八章 1065a27 起至卷末为"物学"中若干論題之撮要。此卷似为学生笔記。其內容，亦有助于第三、四、六各卷之了解，因此自古来第一至第八章都保存在編次之內。K 卷下半无亚历山大詮释，公元后第二世紀时，八章至卷末可能不在此書編次之內。

②称为导言若干章者蓋指卷 A，章三至十。

③参看卷 B，996a18—b26。

④参看 996b26－997a15。

⑤参看 997a15－25。

⑥四因見"物学"卷二章三。

論諸因之研究。因为(甲)这不涉及极因。(极因出于善性,归入作用与动变范圍;而善之究竟則归到原动者,——但在不动变事物而論,則幷沒有这么一个最初使之动变的事物。)[①] (乙)这也难說,

1059b 我們現所勤求的学术,可否泛涉可感覚事物,抑只可專論非感覚事物。若为非感覚事物,这就应是通式或数理对象。現在(子)通式显然幷不存在。(若承認通式存在,这就难說数理对象何以不該象其它具有通式之事物一样存在于这世界上。这些思想家將数理对

5 象,安置于通式与可感覚事物之間,作为这世界上的事物与其通式兩系列之外之第三系列;但在理想人馬与个体人馬之外,实际幷无第三人与第三馬。在另一方面,如不承認他們的想法,則数理之学又將研究什么? 那就一定不是这世界上的事物了;因为这类事物

10 都不是数学的对象。) 那么(丑)我們現所勤求的学术也不是为了数理对象;因为一切数理对象均不能独立存在。可是,这又幷不専研可感覚事物;因为它們是可灭坏的。[②]

15 大家將会詢問到那一門学术討論数学材料上諸問題。[③] 这不屬于物理之学,因为全部物学專門研究具有动静原理諸事物;这也不屬于实証之学;因为这一学术所研究的就只是它所实証的那一

20 类知識。这样还得讓我們所倘論的哲学来处理这些問題。

大家又可討論我們这門学术是否主于研究所謂要素的各理論;大家認謂一切組合事物之中存有各种要素。

但,这也該想到我們所勤求的学术应該是研究普遍性的;因为

25 每一公式与每一学术均以普遍原則而不以最低品种为对象,[④] 照

---

①参看卷 B, 996a21—b1。

②参看卷 B, 997a34—998a19。

③"数学材料"实指与可感覚事物相对的可理解事物。这問題,卷 B 内未提出,但見于卷 Z, 章九。

④参看卷 B, 998b15。

这道理，学术应从事于最高科屬之研究。这些，最后將归結于"实是与元一"；因为这些在本体上为各个原理之基始，而涵融着万物；倘"一"与"是"消灭，则万物亦当与之俱灭；因为每一事物莫不在自

30 申其为"一"为"是"。但"一与是"各当以其差異为云謂，科屬則云謂于事物之所同，不云謂其所異，凭这样的命意，我們似乎不能拿"一与是"当作科屬和原理。但較簡單的若說比較复杂的为更近于原理，則科屬中的最低品种既較科屬为簡單，(因为品种不可区

35 分，而科屬則可分为許多品种，)那么与其認为科屬是原理，毋宁以品种为原理。若說品种是在科屬之所同处立異，而由这差異以破

1060a 坏科屬的范圍，那么科屬应較近于原理；因为事物之能包容另一事物的破坏性者便应是那另一事物的原理。① 这些与其它类此諸問题是令人迷惑的。

章 二

又，我們需要假定有某些脫离各个个体的事物，而我們这門学

5 术所研究的正是这些事物？但个別事物为数无尽；事物之脫离个体而独立者，或为科屬或为品种，而我們这們学术并不研究这些。为什么不可能研究这些問题，这在上面已說明了。② 在可感覚本体(即这世界中的本体)之外是否需要假設一个可分离的本体，抑或就將可感覚本体看作是智慧所关切的实在事物，这一般是难言

10 的。因为，我们似乎在寻觅另一类本体，而这正是我們的問題所在——是否在事物自身以外另有不屬于可感覚事物的独立存在——假如眞有这样一些本体相应于可感覚事物，却又是脫离它們的，那么这又得詢問那些种类的可感覚本体才会有这些相应的本体？何

15 以人們会假設人与馬較之其它动物或一般无生物更該有这样相应

---

① 参看卷 B，998a20—999a23。

② 見 1059b24—38。

的本体？ 另一方面，制造另一系列与可感覺并可灭坏本体相等数目的永恆本体，似乎是无可贊賞的。[①] ——但是，若說我們所求的原理不能从实事实物分离开来，那么，还有那一名詞較物質为更可
20 称道？可是物質只是潛能而不是实現。較之物質，似乎这宁取形式或形狀为更重要的原理；但形式是可灭坏的，[②] 那么能得独立自在的永恆本体是全沒有的。然而这是悖解的；因为这样的本体与原理殊应实际存在，而且大部分有造詣的思想家所当作实是而一
25 致追索的，恰正是这些；苟无某些永恆常在的独立实是，这宇宙又何以立其秩序？[③]

又，世上倘确有我們現在所求的这样性質的本体和原理，而且这是貫通可灭坏与不可灭坏事物的唯一原理，那么問題又得轉到何以有些事物落入了永恆原理，另有些落入灭坏原理之中？这是
30 不可能的。但，如果承認世上有兩原理，其一应用于灭坏事物，另一則应用于永恆事物，我們亦得有所疑难，这兩原理是否均屬永恆？如果原理是永恆的，何以屬于那可灭坏原理的事物不也成就其永恆？倘原理本非永恆，那么另一原理，〈即不灭坏事物之原理〉何以成其永恆；一則由此而自相矛盾，另一則因彼而自相矛盾，彼
35 此相互矛盾且延展于无尽。[④]

另一方面，假如我們建立“实是与元一”，为最不能变的諸原理，
1060b (甲)若每一实是与元一，不指明为一个別事物或一本体，它又何能分离而独立？然而我們所希望于基本而永恆之原理者，正該是这独立性。但，(乙)它們若真各是一“这个”或本体，一切現有事物將

①1060a18 ε`λόγον δ, ξεεν ἄν πιπτειν 此短語費解。或譯作“超出了可能限度”。

②凭物質所表現之通式虽不参加灭坏过程，仍是可灭坏的，参看卷 Z，章十五。惟一單純而无所凭于物質的不灭坏通式为“原动者”（卷 Λ，章七）。应注意本卷各节亞氏只在列举一般的意見，而指示其中所涵之疑难。

③参看卷 B，999a24—b24。

④参看卷 B，1000a5—1001a3。

悉成本体；因为一切事物既各有所"是"，而有些事物又各成为"一"；可是"一切現有事物悉为本体"这一語是不眞实的。（丙）他5們[①]說"元一"是第一原理也是本体，而"数"，由元一幷由物質产生者，也該是本体，这些講法其实义又如何？我們怎能設想"二"与其它各数，由若干"一"組合起来后，仍称为"一"〈一个数〉？在这一点10上他們沒說什么，实际也是难为說明的。

我們試假設"綫"及跟着綫来的事物（我意指理想的面）为原理，于是至少这些不是能分离的本体，綫只是面的分划，面只是体的层次，（而点只是綫的段落；）它們也是相应各物的定限；可是这15些分划与段落与层次各涵存于另一事物，实际上是沒有一个能划开来成为独立存在的。进一步問，我們怎能假設世上眞有"点"与"一"这样的本体？每一个本体悉由漸进过程成其实是，但点就无漸进的生成过程；因为点是一个段落。[②]

20 还有一个疑难出于这样的事实，一切知識是有关普遍性的一些"如此"，但本体不是一个普遍而宁是一个特殊的"这个"；所以，若說世上眞有关于第一原理的学术，我們怎能設想第一原理就是本体之学？[③]

又，綜合实体（我意指物質和形式在組合中的事物）以外是否25另有独立事物？若說此外别无事物，然而一切事物之存寄于物質者既均可灭坏，则我們无以回答不灭坏的問題。如其另有事物，这当是通式或形狀。那么何种形式为可能分离而独立，那些又不能，現在很难分明；有些例，如一房屋，其形式是显然不能分离的。[④]

又，諸原理是否于种类相同或于数相同？如其相同于数，则一

①指毕达哥拉斯学派与柏拉图。

②参看卷 B，1001a4—1002b11。

③参看卷 B，1003a5—17。

④参看 999a24—b24。

30 切事物悉成相同。①

章 三

因为哲学專在一般实是上求是，重于通則，略于偏别之处，而
35 “实是”既具多义，凡其取义不同时，就不得由同一学术为之研究（字同义異之詞項便应分隶于不同科屬）；但，此字如毕竟具有某些通义，則“实是”还应归之于一門学术。词类如“医疗的”与“健康
1061a 的”就如上述，各有多种含义〈而各归于一門学术〉。詞类之运用必相应于其所关涉者，其一涉于医疗，另一涉于健康，其它則涉于所相关之其它事物，而各求其相符契。或謂一刀曰医疗器具，或謂一課程曰医疗課程，前者致实用，后者为学术，而所关涉者則同为
5 医疗。称为“健康”的事物亦相似，其一則可为健康之表征，另一則可資以致人于健康。它例类此。“現是”各物之所以称“是”者略同于此；其所称之“是”或为实是之演变，或其常态，或其暫态，或其运动，或其它类于此者。每一現存事物均可以某一單純之通义为比
10 照，每一对反亦可以其实是之基本对反与基本差異为比照，无論此基本差異为“众与單”，或“相似与不相似”，或其它类于此者；这些，我們曾已討論过了，②兹不具詳。这現存事物，其比照为拟之于“实是”或拟之于“元一”，則幷无分别。因为，即便兩者幷不相同，
15 至少它們是可轉換的；因为凡是“一”的事物輒有其所“是”，而凡为“是”的每亦成“一”。

但因每一对反均归同一門学术予以研究，而每組对反的兩項，各是另一項的闕失。（有些对成如义与不义在兩端之間具有一个
20 間体，在这样的例上人們可以詢問，闕失又如何与兩端相涉？）在所有这些例中，人們必須認定闕失不算是全部定义的褫夺，而只是最

①参看999b24—1000a4。

②参看亚氏“残篇”1478b35—1479a5，1497a32—1498b43。

低品种的褫夺。例如,倘將义人釋为"由于本性自覺而完全服从法律者",那么不义者的定义將不必是整个定义逐节的否定,而只須是"在某些方面对法律不够服从",在这方面他就被称为闕失;它例类此。

恰如数学家之專研抽象事物(在他开始研究前,先剝脫了一切可感覺素質,如輕重、軟硬、冷暖,以及其它可感覺的諸对成,剩下的就只是量性与延續性,有时是一向度,有时二、有时三向度的量性与延續性,以及这些事物作为計量与延續之屬性,于任何其它方面就不复置意;他考察其中某些事物的相关位置与它們的屬性,和另一些事物的可計量与不可計量性,以及另一些事物之間的比例等;可是所有这些都安頓在同一門学术——几何),在实是研究方面这也如此。"实是",就"实是"而論諸屬性和所涵的諸对反,恰正是哲学这門所專研的对象。人們可以分別將事物之不屬实是,只屬动变者归之于物学;將事物之不以"自身为是"而以"其屬性之所是为是者"归之于辯証法与詭辯术;于是,留給哲学家的仍为我們所已举示的諸事物之所以为实是。因此,一切可比照于由某些單純而共通的事物以成其为实是者,虽其詞具有多方面的命意,这类事物可以由彼單純之通义以归入一門学术,諸对成的情况亦然(它們可以实是的基本对成与基本差異为比照),这样在我們开头①所提出的那个疑难可算是解决了——我意指許多不同科屬的事物如何能归之于一門学术这問題。

章 四

数学家虽于求取各專題的解答时运用通則,这还得讓哲学家来考查数学的諸原理。"相等者减去相等者,所余相等"这样的

①1059a20—23。参看卷Γ,章二1059a29—34所提出的疑問,这一节也附帶作出了答复。

20 原則本通用于一切計量，但数学家却只引用此原則于他們所剝离出来的一部分事物，例如綫，或角，或数或其它类此之量度——数学不管那些事物之实是为何如，只管它們如何各各延續于一向或二向或三向度。但哲学幷不研究个别主題具有这些或那些偶然屬

25 性，它所尙想于事物者將以闡明万事万物之所由以成为此事此物之实是而已。——物理与数学的地位相同；物学研究事物之屬性，闡明其动变原理而不管其实是为何如（至于我們所說的第一学术

30 也涉及屬性和动变原理，这不为別的，而只是因为在屬性与动变上另有为之底层者存在）；所以物学与数学必須編次为智慧的分支[1]〈哲学的部分〉。

章 五

35 有一个原理我們不可为之掩飾，而且相反地，必須永久承認其

1062a 为眞实——这就是"同一事物不能同一时旣是而又不是，或容許其它类似的相反兩端"。[2]关于这样的眞理，虽有各別实証，却沒有完全的普遍实証。因为要完全証实某一原理，必須由一个更确实的眞理为之包涵，而对于这眞理，我們找不出更确实的眞理。[3] 誰想

5 向一位执持相反論点的人証明他是錯誤的，他必先要求对方承認与此恰是相同的原理（幷非似乎相同）——这原理就是"同一事物不能同时旣是而又不是"；唯独如此，他才能將自己的論据向那位在同一主題上确乎执持相反論点者作出实証。参加辯难的兩方必

10 須默契此意；如其不同意这一規律，他們的辯論怎能进行？每一字必須指示可以理知的某物，每一字只能指示一事物，决不能指示許

15 多事物；假如一字混指着若干事物，这就該先說明它所征引的究屬

---

①此节相符于卷 Γ，章三 1005a19—b2，也答复了本卷第一章 1059a23—26 及第二章中的一些問題。

②参看卷 Γ，1005b8—34。

③参看卷 Γ，1006a5—18。

是其中那一事物。于是誰說"这是而又不是"，他就否定了他所肯定的事物，这字原义"如此"者，他說这"不如此"；这是不可能的。所以"这是"虽然指明了某事物，这就确乎再不能用以代表那与它
20 相反〈矛盾〉的事物。①

又，假如肯定了这字标征某物，此字此物就作成必需的联系；凡必需为"是"的就不該"不是"。所以要想确乎相反地肯定而又否定同一主題是不可能的。② 倘以肯定与否定为同样眞实，那么誰
25 說"人"与誰說"非人"也同样眞实。这似乎再說"此人是非馬"比之"此人是非人"幷不会更眞确或更不眞确，而且旣可說"非馬"也就可說此同一人"是馬"；因为这先曾假定了相反敍述可能同样眞实。
30 于是跟着来的是：这同一人是人，是馬，又或是任何其它动物。③

对于这些通則，这里虽沒有做出完全充分的証明，可是也足够各别反駁那些任意造作假想的人了。也許依照这方式盤問赫拉克利特自己，就可逼迫他承認同一主題永不能以兩相反的說明为一
35 样眞实。但是他竟作出了这样主張，幷不了解自己的主張实际包
1062b 含些什么。④ 如果他所說确屬眞理，則不仅同一事物將可以同时旣是而又不是，还得这样发展下去：試將这样的敍述拆开为各个單独肯定与單独否定均应同为眞实——再复合起来成为一个綜合敍
5 述——这样的綜合肯定也將与綜合否定一样眞实。⑤ 又，假如一定理不能确乎肯定任何事物，——它所肯定的只是：正不必确乎是正，反不必确乎是反——这样的定理自身就应是假的。⑥ 世上苟

---

① 参看卷 Γ，1006a18—1007a20。

② 参看卷 Γ，1006b28—34。

③ 参看卷 Γ，1007b18—1008a2。

④ 参看卷 Γ，1005b23—26。

⑤ 参看卷 Γ，1008a6—7。

⑥ 参看卷 Γ，1012b13—18。

10 有眞是非，必將拒絕这些完全破坏合理語法的異說。

章 六

普罗塔哥拉亦曾有类似上項想法的言語：他說过“人是一切事物的計量”.① 其意謂各人所見便是眞实。若然，同一个别事物于 15 此人为美者，可以于彼而为丑，其它以人为度量之事物情形往往如此，苟以此为凭，則同一事物便將可是可非，可善可惡，而一切相反敍述均將同屬眞实。我們若于此說溯其由来，將可解其迷惑。此意所本盖一部分出于自然哲学家之教义，而另一些事例則出于世 20 俗寻常之見，世人于同一事物固或喜或厌，或以为甘者或以为苦，各因所見不同而作不同之想。②

“凡物必出于物，无物不能成为有物”，此通則几乎为一切自然 25 哲学家所公認。可是，倘先有全白者在，白就不能产生，而非白若先在，这却无妨于白的产生；因此辯难者这就可以說，先为不白，今而为白，白固由不白者来；若是，則其先必白与非白兩存于此物。30 可是这疑难是容易袪除的；我們已在“物学”③ 中講明事物由无成有，与由有成有兩項不同的意义。④

对于辯难兩方面的意見与印象若作等量齐观，当是幼稚的；兩 35 方必有一方錯誤。这是明显的，問題起于感覚；同一事物实际并不 1063a 会于此人味甜，而又于彼味苦，如其有別，其中一人的味覚当已受損或有所变改。若然如此，大家就該以其中的一方为度量事物的标准，而不用那不正常的另一方。于善惡、美丑、以及类于此者，亦 5 然。那些执持着我們所反对的那种意見的人，正象用一手指压在下眼瞼而看見了兩手指，然后又示人以手指只有一个，于是他主張二

---

①見“殘篇”1。参看1053b1脚註。

②参看卷Γ，1009a6—16，22—30。

③“物学”卷一第七至九章；“成坏論”卷一，317b14—319b5。

④参看卷Γ，1009a30—36。

与一相同(这于另一位不自于扰其視覚的人,一手指看来就是一手指)。①

10 总之,凡認为世上一切事物皆变动不息,沒有一刻能保持相同的情态,用这样的观念作为我們判断眞理的基础,这是荒謬的。探索眞理必以保持常态而不受变改之事物为始。这些当以諸天体为最宜;列宿千古无恙,昨今相同,不参加变化,也不会一刻这样,一

15 刻又那样。②

又,假如动变是有的,这就必有被动变者,"一切被动变者必出于某物而入于某物",辯难者遂意謂此被动变之事物既可以为先所出之某事物,又可为后所入之另一物;实际此事物先在某物之中,

20 因动变进行而出于某物,脫离某物之后,入于某物,而后存于某物之中;先是与后是兩者絕不同时,故相反敍述决不能象他們所想象那样同时俱为眞实。

就算这地球上的事物于量上流动不息——这虽并不尽确,可姑作这样的假設——这又何須就認定事物在質上也不能保持常

25 态? 我們辯难的对方似乎因为同一事物可以四肘長,也可以不是四肘長,于是信以为事物的量不能保持常态,由此誤想了矛盾敍述可以同时兩皆眞实的謬說。但事物之怎是宁依于質,不系于量,質出于事物之决定性,量則出于事物之未定性。③

30 又,医师囑咐人們服食某些特殊食品,人們何为遵行医囑? 怎样才可明确"这是面包"較之"这是非面包"为眞实? 若照那謬說行事,則服食与禁忌并无分別。但事实上人們和医师大家都会心于言語之通則,确知服食就是服食,而所服食的也确定是面包。假令

①参看卷Γ. 1010b1—26, 1011a31—34。
②参看卷Γ. 1010a25—32。
③参看卷Γ. 1010a22—25。

35 自然确乎永在流动而一切可感覺事物絕无恆性，他們將无所措其感覚。①

1063b 又，假如我們永是动变，絕无常态，那么大家又何必以病人的視覚幻異为惊奇？（照他們的論点，无病的人看可感覺事物也刻刻在作变異；可是实际这同一事物虽則引起了兩个生理不同的人发生不同印象，它自身幷未参加那病人視覚的变異。倘事物，眞象上5 面所說，是在动变之中，那么对于那无病的人也应引起变異的印象。）我們若保持正常而不变，事物也將有其不变者保持着在。

对于那些站在辯难立场而造成这样疑題的人，滿意的答复就不容易了，除非他們愿意肯定某些事物而不要求其解釋；只有这10 样，一切理解与实証才能进行而可得完成；如果什么都不認可，他們就破坏了一切理解，討論也沒法进行。对于这样的人是沒法与之說理的。② 至于那些为傳統的迷难所惑的人，这就容易相語而为之消釋其所惑。这在上面所述各节已可明白了。③

15 經过这些析辨，相反〈矛盾〉敍述已显然不能在同一主題同时为眞实，④ 相对敍述也不能如此，因对反的一端出現时必有待于另一端的褫夺。我們若將对反的公式簡化为它們的基本原理，这就可以明白。⑤

20 相似地，一主題倘已明确为对成之一端則对成之間的間体也不能屬之于此主題，主題若是白的，我們就不該說这是旣不黑也不白，因为这样，跟着也可說这个是白又是不白了；那个复合敍述的兩項〈“不黑与不白”〉中其第二項实际与白相矛盾，若間体成为主

①参看卷 Γ，1008b12—27。

②此节可参考卷 Γ，章五及六。

③見 1062b20—1063b7。

④参看卷 Γ，1009a16—22，1011a3—16。

⑤参看卷 Γ，1011b15—22。

题之所是，则“不白”也將为白的主題之所是了。①〈这是不可能 25 的。〉

所以，我們不能接受赫拉克利特②或阿那克薩哥拉的观念。如果認为那些观念是对的，則对成的兩端將可〈同时〉为一主題的云謂；当阿那克薩哥拉說：“物皆含有万物的各一微分”，这也就是 30 說甜的事物不異于苦的，③于其它諸对成亦然，于是万物之含存于各物者不仅为其潛能，又且是各别的实現。相似地，这不能說一切敍述全假，也不会全眞，因为若說一切是假，則連他那原理也該是假，而若說全眞，那么，我要是說“这全是假的”也不能成为假了；从 35 这样的論題更可演繹其它种种的困惑。④

章 七

每一門学术各为其范圍內所可認識的事物覓取某些原理与原 1064a 因——例如医学与健身术以及其它制造之学或数学，都是这样的。各門皆自限于其所研究的各类事物之中，似若勤求諸事物之所由存在与成实者，——揆其实际則不然；研究存在与实是者乃另一門学术，全不同于这些学术。上所提及各門学术于各类事物之何以 5 成其“怎是”者各有一得之見，而于努力闡明其它眞理亦往往各棄于專精。可是，它們所得的“怎是”或出于感覺，或出于假說而已；总之，归納这一类的学术，曾无一門可得为本体及其怎是作証者。

10 有一門自然学术显然与实用之学及制造之学兩皆不同。以生产知識而論，动变之源在生产者，不在所产物，这动变之源就是艺术或其它職能。相似地，于实用之学而論，动变之源在有所作为之

①参看卷 Γ，1011b23—1012a24。

②已見本卷 1062a31—b2。

③阿那克薩哥拉語原意是甜物亦多少存有苦味。亞氏所摘取者只是在名学方面的一些語病。参看第尔士編“殘篇”11，蓍納脫“早期希臘哲学”129 节。

④参看卷 Γ，1012a24—b18。

15 人，不在所作之事。但自然哲学所研究之事物类皆自身具有动变原理，所以自然学术既非为实用，亦不从事制造，这就成为一門理論学术（凡学术，三者必居其一）。每一門学术必然知道一些“怎

20 是”〈“这是什么？”〉，而执此怎是为原理，我們因此就該注意到自然哲学家怎样来界說事物而为其“怎是”制成公式——而这些就有如“凹鼻”或如“凹性”兩类公式。“凹鼻”包括物質，“凹性”离于物質

25 而独立；凹鼻得之于鼻，我們必不能舍鼻而另致其公式，凹鼻就是一个具有凹形的鼻。于是，明显地，肌肉，眼睛以及其它部分都不能舍棄物質而制成公式。

30 因为專研实是之为实是的学术是能够独立的一門学术，我們必須考虑到这門学术与物学相同抑相異。物学所討論的是自身具有动变原理的事物；数学是理論学术，討論靜止事物，但数学对象不能离事物而独立存在。那么異乎这兩門学术，必是專研那些独

35 立存在而不动变事物的学术，这样性質的一类本体，我們以后將試为証明其实存于世間。① 世上若眞有这样一类的实是，这里就該

1064b 是神之所在而成为第一个最基本的原理。于是显然，理論学术有三——物学，数学，神学；理論学术为学术所共尊尙，神学尤为理論学术所共尊尙；每門学术各因其所研究对象之高卑为优劣，而神学

5 所探索者，固为世上最崇高的存在，是以优于一切学术。

人們可以提出研究实是之为实是的这門学术应屬普遍抑非普遍这問題。数学各科各研习某一級数学对象，但普遍数理則通論

10 各科以应用之于一切数学对象。自然本体若为一切現存事物之首要，則物学必为学术之首要；但世上若更有独立不变之本体与实是在，那么这一知識必先于一切，而普遍于一切，亦必異乎物学而先于物学。②

---

①参考卷 Λ，章六及七。

②参看卷 E，章一，又卷 K，1059a26－29。

章 八

15 因为“实是”諸命意之一为屬性〈偶然〉之是，我們必須考慮到实是的这一方面。明显地，傳統諸学术均不管偶然屬性問題。建筑术不考慮那些將要住在那屋內的人們（例如他們住此屋內一生或 20 吉或凶，或乐或悲的問題），紡織，或制鞋或縫衣，亦然；每一門学术所考慮的只是各自范圍內自身的目的。至于辯論題目，如“凡現有的常为先未曾有，是故‘无’可为‘有’”，所以苟有誰能識曲而成为能文者，就应是先不識曲亦不能文，而一朝就既已識曲又且能文，25 这类忮詞①——除了詭辯家以外，已成立的各門学术都不会去管这些問題；因为这些都是屬性之是。所以当柏拉图說② 詭辯家以“非是”为業，他說得不算錯。

30 我們若試体察屬性〈偶然〉之是究屬何物，就可明白屬性之学該是不会得有的。我們說每一事物或謂常然，或謂必然（必然的意思不是說出于暴力，只是可以訴之于实証而知其必然），或大多数如此，这是一类，另一类是非不大多数如此，亦非常然，亦非必然，35 而只是出于偶然〈机会〉；例如伏天可以寒冷，但不会常然，亦非必 1065a 然，亦不大多数的伏天如此，虽則这可以有时而遭遇。于是，偶然屬性可以釋为遭遇，而不是常有，必然，或大多数可有的遭遇。現在我們已將屬性之是說明，大家也該可懂得这样一門学术不能成 5 立；因为一切学术只能研究常常或大多数如此的事物，而偶然屬性不是这一类事物。

显然，屬性之是不象本性之是那样，具有原因与原理；如其具有原因与原理，这將成为必然的了。如有 B 就有 A，如有 C 就有

---

①这一詭辯忮詞与卷 E，章二中所举例不同；此忮詞之癥結在濫用 ἅμα ἔστι ἀμφότερα 中 ἅμα（“即刻”或“同时”）一字，此字現譯“一朝”。

②参看卷 E，1026b14 脚註。

10 B; 假令 C 不是偶然存在而为必然存在，則凡以 C 为因者，B 亦將成为必然，节节之因所引起节节之果，直至最后之果而后已（但这果是跟着那假設之因而随附着发生的）。于是，一切將尽成必然，一事物之可遇或不遇的可能性，亦即“机会”，便完全由这一系15 列中删除。假令这初因倘非現成而便將出現，同样的果也將跟着出現；各个事件也將必然次第发生。明天將見月蝕，倘先見 A；A 將見，倘先見 B；B 將見，倘先見 C；在此系列中，若于現在与明天之間的有限时期內減去各段时間，我們就將获見那預定的开端。20 若此前因誠有，則各个后果自会遭遇，而一切事物也就成为必然的遭遇。

“眞实之是”[①] 与“屬性之是”之所以各为其“是”，前者依于思想〈理知〉的結合，也是思想的一个演变（因此我們所探索的原理就不在实是之本义而为实是外在的客观义理）；后者之为是既非确定25 （亦卽偶然），便非必然；凡偶然事物，其原因旣不确定，亦无統系。[②]

事情之出于自然或由思想所肇致者，必可見其适应于目的。这样的事情若忽而发生这就是机遇〈运道〉。因为一事物之存在該30 得有一个原因，或是出于本性自然或是出于偶然。[③] 某些事情原来常是出于某种作用，符合于某些目的，玆乃忽然发生，此类事物其起因不能不归之偶然者，便是机遇，这样机遇与思想照顧着相同的范圍；因为那些作用原来应該是凭依思想而发生的。引致机遇35 結果的原因是无定的；所以“机遇”幽隐，非人智所能运算，这种偶然緣由可算是无原因的原因。[④] 其結果为善为恶为吉为凶，就說

---

①参看卷 E，章四；卷 Θ，章十“論眞假”。

②参看卷 E，章二至四。以下为“物学”撮要。

③参看“物学”卷二，196b21—25。

④参看“物学”卷二，197a5—14。

1065b 是好运道或坏运道；倘所遭遇的后果規模很鉅大，这就說兴盛或衰败。①

因为偶然事物均不会先于本然事物，所以偶然原因也不会先于自然原因。如有以“机遇”或“自发”为物質宇宙之原因者則“理5 性”与“自然”当已先之而为原因。②

章 九

有些事物只是实現地为事物，如某一个本体，有些只是潛在地为事物，如具有某一个量，又有些則是潛在地与实現地为事物，如其它各范疇。③ 离开事物就沒有运动，变化常按照实是的范疇进10 行，④各范疇間不相通变。每一范疇中一切事物之成是者，必于兩个方式中擇取其一，例如，于个体，其一类为“正面形式”，另一为其“闕失”；于“質”，其一为“白”，另一为“黑”；于“量”，其一为完整，另一为“不全”；于空間运动，其一为“向上”，另一为“向下”，或是一物15 为“輕”，另一为“重”；这样，有多少类实是就有多少类动变。

在潛能与完全实現之間，別有一級事物，我称潛能的这种实現过程为动变。由下列事实可以見到我們所言为不誤。当磚石正在被用于建筑时，亦卽在建筑过程之中，我們認为这些磚石是“可建筑物”，这些可建筑物就正实現地为“可建筑物”。⑤ 正在学习，正在

---

① 參看“物学”卷二，197a25—27。

② 此論題見于“物学”。“机遇”間接出于理性，“自发”相似地間接出于自然。但間接原因預拟了直接原因；这論点針对着原子論者。（參看“物学”卷二第四章196a24，又第五第六章，198a5—13）

③ 參看“物学”卷三，200b26—28。

④ “变化”（μεταβάλλει）之在范疇上进行者，本体之变为成坏；量变为增减；空間之变为位置移換。參看第十二章。

⑤ ἐνέργεια（“实現”或“实現过程”）与ἐντελέχεια（“完全实現”）在漫步派目的論中为兩重要名詞；亚氏有时將兩字作同义字混用。（例如1066a3）。

物質底层之以磚石为例者，照1065b15—23的分析有三阶段，（甲）磚石为物料，可作建筑房屋之用；（乙）本为可建筑之磚石，現在被用于建筑之中，卽“潛在房屋”入于动变阶段，亦卽房屋之实現过程；（丙）完全实現为房屋，磚石已砌入牆壁，不复是可建筑物。“可建筑物之为可建筑物”限于实現过程中。

20 医疗，正在步行，正在跳跃，正在長大，正在成熟，皆相似。动变結束之时，亦即完全实現之时，不先不后。① 所謂动变，就是潛在事物〈磚石〉非以其原身分〈磚石不作为磚石〉而以其可动变身分〈磚石作为可建筑材料〉轉成为完全实現〈房屋〉。这里，“为”〈作为〉我以指示这样的涵义：銅，潛在地是一雕象；可是雕象的完全实現并不是
25 “銅‘作为’銅”而进行之动变。因为“銅‘作为’銅”与“作为”某一潛在事物并不相同。假如这在定义上完全相同，那么銅之完全实現为銅就得算为动变了。但这并不相同。（这在对反的例上是明显的；能够致健与能够致病不相同——倘“能致”为相同，則正是健在
30 与正在病中也將相同，——眞正相同的只是健康与疾病的底层，那底层或是血液或是体液則确乎为同一的血液或体液。）有如顏色与可見物之不同那样，事物与潛在事物并不相同，动变是事物作为潛
35 在事物而进入完全实現。这么，“动变終了于完全实現的同时，不先不后”，該可得明白了。因为每一事物，例如可建筑物之作为可
1066a 建筑物者，可能有时实現有时不实現；可建筑物作为可建筑物而进行实現，則为建筑活动。实現就或是这个建筑工程，或是房屋。然而当房屋存在时，这可建筑物就不再是可建筑物；这恰已成了被建筑物。所以，实現过程必須是建筑活动，② 这就是一个动变。同样
5 的道理可应用于其它一切动变。

从别人关于动变的議論看来，可以明白我們所說不誤，事实上也沒有其它方法来界說动变。第一，这不能安排在其它級别中。这从人們的議論中可以見到。有些人称动变为“别異”，为“不等”
10 为“不实”；③ 可是这些都不是必然会动变的，变化或从这些发生与

---

①参看“物学”卷三，200b32—201a19。

②此語說明房屋（οἰκία）不因磚石（πλίνθοι καὶ λίθοι）为可建筑事物（οἰκοδομητόν）而得以实現；实現的要义則还在动变，κίνησις 卽建筑活动（或建筑工程）（οἰκοδόμησις）。

③指毕达哥拉斯学派与柏拉图学派；参看柏拉图“詭辯家”256D，“蒂迈欧”57E。

变向这些，却也一样可从它們的对反发生与变向。人們把动变安排在这些級別中的緣故，是因为这些被当作为"未定"，而"未定"之
15 成为諸对反兩行列中① 的一列則因为它們全都不是"这个"，也不是"如此"，也不是其它任何范疇，而是闕失。至于动变为何被看作"未定"，是因为这不能归入事物之潛在或其实現；因为可能成为某一量与实現为某一量都不是必然会动变的。动变可拟想为实現，
20 但未完成；动变虽出于潛能之进行实現，却也不完全。所以这很难捉摸动变究竟是什么；我們必須把它归之于"闕失"，或"潛能"，或"实現"，可是明显地，均不适宜。所以剩下的唯一安排就得依照我們的意見，归入我們所敍述的实現活动——这是一級难于察見而
25 可得存在的实現过程。②

动变显然涵存于可动变物之中；因为被那动变原因所动变而成为完全实現的正是这可动变物。致使动变之活动不異于可动变者之活动。兩者的活动結果就是完全实現。一事物称为主动者，
30 是因为它具有致使动变的能力；但实行动变的还得是那可动变者，所以兩者的实現是合一的，有如一个段落，可說是从一到二，也可說从二到一，有如一个山坡，可以說是上坡，也可以說下坡，段落还是那同一段落，山坡还是那同一山坡，只在活动上看来不相同；主动与被动的例与此相似。③

章 十

35 无限〈无尽〉或（甲）是不能达到尽处的，因为它的本性就是不可尽（这于声音总是看不到的有所类似）或（乙）是容許无尽地进行的，或是（丙）很难进行到尽处，或是（丁）虽則自然地可到尽处，却

---

①参看卷 A，986a23 脚註。"未定"系列即"无限"那一系列。

②1065b22—1066a27。参看"物学"卷三，201a27—202a3。

③参看"物学"卷三，202a13—21。

1066b 从末到过这尽处。又，一事物可以在加法或减法上为无限，或是在两者均为无限。説无限是一个可分离的独立实是而又不可得見，这是不可能的。无限若旣不是一个几何量度又不是一个算术众多，而自身并不因屬性而成为无限，却正因其本性为无限而成为无
5 限者，这便应是不可区分的了；因为量度或众多均可区分。若无限正是不可区分，那就只有声音看不到这样的命意可成为无限；然而人們所論述的无限并不指这样的命意，我們也不是在考察这一类无限，大家只研究那不可尽的无限。① 那么无限应是数或量度的一个屬性，若量度或数不能独立自在，无限如何能独立自在？② 又，无
10 限若为其它某些事物的一个偶然屬性，这样的无限就不能是那些事物的怎是，这犹如"不可見性"不能成为言語一样，尽管"声音"是不可見的。③ 明显地，无限不能实現地存在。因为这样在无限中取出任何部分均將是无限（因为无限若不是一个主題的云謂，而已成为一本体，則"成为无限"〈无限性〉与"这无限"就相同了）。所以
15 无限或不可区分或可区分，若可分段，则各段均当为无限；但同一事物不能有許多无限（假如无限为一本体，亦为一原理，則无限的一部分仍还是无限，犹如气的部分仍为气）。所以，这必須是不可分配的，不可区划的。但因为在实現上，无限就得是某一个量，这就不能是不可区分的。所以无限性只能是某一主題的偶然屬性。
20 但若眞象我們所說过的④ 那样，无限就不能是一个原理，这只能是气或偶数的偶然屬性。⑤

---

①参看"物学"卷三，204a3—14。

②"物学" 204a17—19。

③"物学" 204a14—17。

④見上文第九行。

⑤参看"物学"卷三，204a20—32。这是毕达哥拉斯数論派的无限观：以气在量度上具有无限性；又以偶数为具有无限性質的数，奇数为有限的数。

这个研究是普遍性的；但由下一論点可得明白在可感觉事物中沒有“无限”。一个实体的定义倘是“以面为其界”，则无論是可感觉或可理知实体均不能是无限；也不能有一个分离的无限数，因 25 为数以及具有数的事物均是可点数的。① 从下一論点看来真理是确乎明显的。无限既不能是組合体，也不能是單体。(甲)因为要素之为众为多是有限的，这就不能組合成“无限”。諸对反必須相等衡，各不能是无限；对反兩物体的能力倘有高低，則有限將被无限 30 所灭坏。兩物体又不能均为无限。物体在各个方向均具有延伸，而无限則是不尽地延伸着，这样，无限倘为一物体，此物將在每一方向均为无尽。(乙)无限物体既不能是任何單純物体〈元素〉②——也不能象有些人所認見的由以創生諸元素的某些超元素事物。③ 35 (因为諸元素以外幷无这样的事物；万物均可分析为它所組成的元素，但除了不可再分离的諸單体〈元素〉外，从沒有分析出这样的事 1067a 物。)无限也不是火，也不能是其它元素。除了这些怎能成为“无限”这問題以外，宇宙万物即便它是“有限”也不能是这一元素可以变为任何另一元素；象赫拉克利特所說④“一切在某时悉变成火”。5 同样論点也可应用于自然哲学家們在諸元素外所主張的“元一”。因为一切事物均由对反变向对反，例如由热变冷。⑤

又，一个可感觉实体必有所居处，全体与部分各有其正常位

---

①“物学”卷三，204a34—b8。

②指阿那克西曼德之“无限元素”(即未分化或未定之元素)。参看本書卷 A 章七，卷 Λ 章二。

③超四大元素，参看“物学”204b10—24。

④“殘篇”30，64，66，90。

⑤参看“物学”卷三，204b32—205a7。以元一为无限这論点参看上文1066b35—1067a1。这里的論据与“无限”这主題不甚相切。特来电尼克英譯本註釋：一切变化是由对反向对反，(甲)一元素不能对反其余諸元素，(乙)一个物質原理也不能对反四元素；所以“这也不能以‘唯一’元素或‘唯一’原理为宇宙之終极原理”。

⑥这里亚氏否定以“无限”为宇宙主体之說，顺便批評了一元論。

置，例如整个大地〈地球〉与其部分。① 于是，(甲)假如一个无限实
10 体是匀整的，这当是或不动彈，或常动。② 但这是不可能的；它在
或动或靜，或上或下，或这里或那里，將何所擇呢？例如这无限实
体苟有外壳，它这一部分，將在何处還其动靜？这个匀蓬的实体和
它外壳已佔尽了无限的空間。又，外壳眞能佔尽了那空間么？怎
样来佔尽？(这是不可能的。)其动与靜又何如？这將是在任何处
15 靜止着就不能动彈；或是在任何处动着就不能靜止。③ 但(乙)假
如这"全体"〈全宇宙〉具有各不相似的部分，則各个部分的正当位
置也不相似，而且第一，这个"全体"只能是因接触而成一实体，第
二，它各个部分，其为数应或是有限或是无限。它們不能是有限一
类；因为全体既为无限，其中一些部分若为有限，則另一些部分就
20 將是无限；例如火或水应將是无限，但这样的一个无限元素將毁灭
对反諸元素。④ 假如其各部分是类屬无限的單体，那么它們的部
位也各为无限，而全体中又得有无限数的元素；假如这是不可能
的，各个部位是有限的，全宇宙也必是有限的。⑤

一般說来，一切可感覚物既悉屬或輕或重的实体，世上便不能
25 有一个无限实体而仍讓諸实体各保持其正常位置。因为这必須或
向中，或向上运动，而"无限"——或是一整个或是半个——均不能

---

①希臘自然学家于"四大"的正常位置是这样安排的：地〈土〉处于宇宙中心，宇宙外圈为火。参看"說天"卷一，第二章。

②"常动"(ἀεὶ οἰσθήσεται)一語，用于"无限实体"不合。无限实体之外应无空間，而全不能动彈。罗斯解釋此短語指无限实体中的一部分之或动或靜。

③1067a15，如以大地(地球)为无限，无限之物不可得其中心，因此，这外壳就不能确定有它正常的动靜位置。(看下文，1067a23—33)

④参看"物学"卷三，205a10—25。又参看本卷 1066b28—34。这里的論旨大略如下：倘造成一个无限全体的各个部分为类有限，其中必須有一类，其为量或延伸是无限的。但其中若有一类为无限，这一类將毁灭其它的有限类，那么原来假定的以一部分有限类来組成无限全体也不能成立了。

⑤参看"物学"卷三，205a29—32。

作向中或向上的运动。你怎能区分这个实体？你將以那一部分为上或为下，又那一部分为中或为外？每一可感覺事物各有其空間位置，而位置則有六类，① 这些都不能存在于一个无限实体中。一般說来，假如沒有无限空間，无限实体也不能有；（无限空間实际是
30 不能有的，）在一空間就得在某处，这就得是在上或在下，或在其它任何方向之一，这些各都有一个定限。②

至于表現在运动上，或在距离上，或在时間上的无限，其命意不同于單独事物，这些必皆后于某一先天事物，由于另一事物在先
35 故此后天事物相关地称为"无限"，例如一事物在动变或扩張中由于所历的距离关系，其运动有称为"无限"者，而由于运动的历程，一时間亦有称为"无限"者。③

章十一

1067b 关于变化的事物，有些是在偶然屬性上变，例如說"这有文化的"在散步；另有些說是在全称上变着，因为它某些内存的事物在变，或是它所包含的某部分在变；身体說是变成健康，因为病眼已治愈了。更有些事物由于本性而直接变化，这才主要的是在本性
5 上为可变事物。致动者也有同样分别；致动者引致变化也可以是或出于偶然屬性，或部分地出于本性或全出于本性。

动变，某些事物当是直接致动，某些事物当是出于被动；又必
10 有动变时間，以及始动所自与終动所止。④ 但作为动变兩限点的形式，情态，地位都不动变，例如知識与热度；热度不是一个动变，加热或减温过程才是动变。⑤

---

①空間位置六类为上下，左右，前后。（見"物学"205b－31）
②参看"物学"卷三，205b24—206a7。
③参看"物学"卷三，207b21—25。
④参看"物学"卷五，224a21—b1。
⑤参看"物学"卷五，224b11—16。

并非一切事物均具有非屬性之变，內在本性之变只能变于諸
15 相对，諸間体与諸相反〈矛盾〉之間。我們可凭归納以为証明。① 凡
变，或正变入于正或負变入于負，或正变入于負或負变入于正。②
（正項命意，我現在用以指說一个肯定詞。）这里負与負兩項既非
相对亦非相反，“負入于負”既然不涵有对反就不能当作一变；故变
20 必归于三式。負乃正的相反，“負入于正”为生成，全变卽完全生
成，局部之变卽局部生成；“正入于負”为灭坏，全变为完全灭坏，局
部之变为局部灭坏。③

25 假如“非是”有数命意，而在結合与分离上为“非是”者，以及与
全称实是为相反的潛在之是，均不容有运动④（“非白的”或“非善
的”当然可以作偶然的动变，因为那非白的或非善的可能是一个
30 人；但如果全不是一个个体，这就沒法运动），則凡屬“非是”均当不
能“运动”。（若然如此，則“非是”旣出于生成，一切生成便不能是
运动；卽便这生成完全出于屬性，“非是”仍是一般生成事物的云
謂）。相似地，“靜止”也与非是无涉。于是这些后果頗为古怪。还
35 有，每一运动的事物必有一处所，“非是”原无所处；但它若有运动
这便当有其处所。灭坏也不应是运动；因为运动的兩个对反为动
1068a 和靜，但灭坏的对反却正是生成。⑤ 因为每一个运动是一个变化，

---

① 参看“物学”卷五，224b28—30。

② ὑποκειμένου 和 οὐχ ὑποκειμενου 亦可譯作主与客。变化的可能四式成为“主变于主，客变于客，主变于客，客变于主”。

③“正变入于正”虽非兩相反，却可成兩相对，如“穷人”变为“富人”；这样的变非本体之变，只是屬性之变。如改作“穷人”变为“非穷人”，亦不能为全称的本体之变。亚里士多德于变的三式中只說明兩式。只有正負与負正之变确乎为本体之变。正正之变为运动，参看下文 1068a1—5。

④ 参看卷 E，1026a33—b2，1027b18—19。結合与分离上为“非是”者卽“假”。潛在而非实現地存在之事物为另一类“非是”，这兩类“非是”能变化，不能运动。

⑤ 此节將 μεταβολῆς（变化）与 κίνησις（运动）作出分别，每一运动是一个变化，每一变化不一定是运动。本体之变如生成与灭坏只是变化，其它范疇之变如位变才是运动。但亚氏于全書中不常作此分别，往往以 κίνησις 一字包括运动与变化，通說本体与其他范疇。

而变化有三类，前已列举，① 三类之中生灭一式为一事物在它的两相反間之变化，并非运动，这样就只有正項之变入于正項才是运动。正項可以是相对或是間体（闕失也可作为相对），均用肯定詞为之命名，例如裸体〈无衣〉，或豁齦〈无齿〉，或黑〈无白〉。

5

章十二

如范疇分为本体，質，处，作用或被作用，关系，量，② 则运动必归于三类——質，量，处。本体无运动（因为本体无与之相对者），关系亦然（因为相关系的兩者之一变化时，另一相关詞項虽全无变化，亦已失其原关系，——所以它們的运动是附屬的）。作用与被作用者，或主动者与被动者亦然，因为这既沒有"运动的运动"，也沒有"生成的生成"，一般說来也就沒有"变化的变化"。（一）运动的运动也許在兩个涵义上存在；（甲）一个人从白变黑这行动是一个行动主体在行动——在这样行动着的这个人又可以加热，冷却，或挪移，或增大。但这不可能是变化的变化；因为这里的主体不是"变化"。③（乙）或是另一主体也許由变化而再变为另一式的存在（例如一个人由疾病变成健康），但这动变只可附于主体而发生，仍还不可能是变化的变化。因为每一动变是由某些事物变为某些事物，生灭亦然；只是生灭变化之入于对反与运动之入于对反者其道各異。④ 于是，說一事物同时由健康变为疾病，又由这个变化本身变向另一事物。明白地，假如这已变于疾病，这当已变到可得进行任何再变的境界（这不能在静止中）；每一变化原不是一些偶然的

10

15

20

25

---

①見于1067b19。

②范疇仅举其七，位置，狀态，时間三者未列。时間为一切运动的要素之一，本身不进入运动。

③主体只是发生白黑动变的那个人，那个人又发生冷热动变，質变，或处所动变（位变）或增減变动（量变）。此类附屬变化加于那个人并不加于那个白黑动变。

④生灭为兩相反間〈矛盾〉之变化，运动是兩相对間之变化。

变化，再变也当是由某些确定的事物变向于另些确定事物；所以再
30 变將必是相反的变化，亦即变为健康。然而所有这些变化都只能
凭附在某一主体上进行；例如有一种变化是由回忆变向遺忘的过
程，这种变化只是因为那变化过程所系屬的事物在变着，一时变入
有知狀态，一时又变入无知狀态。

35 （二）变化的变化与生成的生成倘是确有的，这过程將进至无
限。后一生成倘出于前一生成，則前一生成又必更有前一生成。
1068b 假如簡單的現生成物若先已是一度生成，則那些生成物又应先已
一度是某些生成物；那么这些簡單生成物尙未存在，那些曾已生成
物業經先已存在。而那个業已生成物，在那时候則尙未成为生成
物。但因为在一切无限系列中找不到第一項，在这样的生成系列
中也不会有第一項，那么后續各項也不能跟着存在。于是生成或
5 运动或变化也都不能有。

（三）凡能运动的也是能作相对的运动与靜止的，凡生成者亦
消失。故生成者当于一經生成的生成之頃即便消失，因为这不能
在生成之中消失，亦不能在以后消失；那么，凡是正在消失的事物，
必須是此刻正在生成的事物。①

10 （四）生成与变化必須具有一物質为之底层。于是这底层物質
將是什么，人在改換中，是身体抑灵魂在进行这改換，是什么成为
运动或变化？这动变的終局又是什么？因为这必須是某些事物从
某些事物动变为某些事物。于是这个条件怎能达成？不能有学习
15 的学习，所以也沒有变化的变化。②

---

①此节說明"生成的生成"是荒謬的，以論証"变化的变化"也是沒有的。罗斯疏釋此节：假如生成物为生成的"生成物"，那就生成应消失其生存。何时消失？这不在正当生成的生成之时，因这在生成之中，尙未生成；所以这不能消失。也不能在这已生成之后消失：因为这时只有"已生成"便无"現生成"，所以他不能有"現消失"。所以"現消失"只能見于"現生成"之頃刹間。这是荒謬的。

②1067b14—1068b15 参看"物学"卷五，225a3—226a16。

因为本体或关系，或作用与被作用均无运动．运动就只与質、量和处相涉；因为这些各都具有对成。至于質，我不是指本体中的質（因为差異也是一种質），我只指承受的質，由于这种質，一事物

20 得以被作用或由此得以不被作用。① 全不被动变者或是在長时期間很难动变，或是动变开始很慢的，或是本性上能被动变且应被动变，而在該动变之时与該动变之处并不动变者，这些謂之不动变物。在諸不动变物中，只有这最后一个我称为在靜止中；因为靜止

25 是相对于运动的，所以这必須是能受运动者的一个闕失。②

27 事物之所在相緊接者称为"共处"，事物之各在一处者称为"分

31 离"〈独立〉。（在一直綫上相隔最远者称为"对处"。）事物之极外

28 端相共在一起者为"接触"；变化中的事物，若照它的本性繼續变

30 化，在尚未自然地到达到变化終极之前謂之"間在"。③ 因为一切变

1069a3 化皆在对反之間，对反則或是相对或是相反．而相反者便无中項．

4 所以这明显地，只相对之間才有"間在"。④ 跟着起点順次而下者为

1068b32 "串联"（其序列决定于位置或形式或其它），相串联的兩者不得有同級而非順次者杂入其間，例如綫与綫，單位与單位，一房屋与一

35 房屋之間。（非同級事物之杂入其間，这可不管。）串联者，联于某

1069a 事物而为某事物之后；"一"之于"二"不为串联．月份中初一亦不串

2 联于初二。串联而相接触者謂之"貼切"。延續为貼切的一个品

5 种。兩事物之外限相共处以至于合一者，我称为"延續"，所以諸事物由于相貼切而成为一个整体者，才可見其为延續。明显地，在这些观念中，串联当为先得，（因为串联者不必为接触，而接触者可为串联；事物之延續者自必相接触，而接触者不必延續；諸事物之不

①参看"物学"卷五，226a23—29。

②参看"物学"卷五，226b10—16。

③参看"物学"卷五，226b21—25。

④本节各行依柏朗脫尔（Prantl）及特来屯尼克校勘移接。

相接触者必非一有机体)；所以一个点不同于一个單位；因为各点可接触，而各單位〈数〉不可接触，諸單位只能串联；点之間可有某些事物，但單位之間不能有某些事物。①

①参看"物学"卷五，226b32—227a31。

卷 (Λ) 十二[1]

章 一

我們研究的主题是本体；我們所探討的正是本体的原理与原
20 因。倘宇宙为一整体〈完物〉，本体就是这整体的第一部分；倘这整体只是各部分的串联，本体便当在序次上为第一，其次为質，繼之以量。同时后兩者实际上只是本体的秉賦与动变，并非全称实是，——將这些也算作实是，“不白”“不直”之类便也成为实是；至少我
25 們有时也得說“这里是一个不白的”。又，除了本体而外，其它各范疇均不能独立存在。早期古哲学家也习知本体的原始性；他們所勤求的也正是本体的原理，要素与原因。現代思想家[2] 趋向于以普遍〈共相〉作本体（由于他們的研究趋重于抽象，因而凡成为科屬
30 的普遍事物，他們就叙为原理与本体）；但古代思想家却將个别〈殊分〉事物，如火如土者，列为本体，不把它們的共通物身当作本体。

本体有三类。——可感覚本体支分为二，其一为永恆，其二为可灭坏；（后者为常人所共識，包括动植物在內；）于可灭坏本体，我
35 們必須鑽研其要素，无論要素只是一种或是有多种；另一为不动变本体，某些思想家認为这不动变本体可以独立存在，有些又把不动变本体分为兩，这兩者卽通式与数理对象，而另一些思想家考量了
1069 b 这兩者，認为只有数理对象是不动变本体。[3] 前兩类本体为物学主

---

①卷 Λ，为一独立專篇。此卷論涉神学者特多，素为拉丁学者所特重。第八章言天文各节該是亚氏晚年手笔（参看耶格尔 [Jaeger]“亚里士多德” 366—379）。此卷从章三开篇兩句，章五开篇一句看来，似为亚氏自备講稿之儲录；末章有明显的講堂語气。

②指柏拉图学派，論本体而特重非感覚本体。

③不动变本体三家不同論点为柏拉图主于“意式”（卽“通式”），齐諾克拉底主于“通式”与“数理对象”，与斯泮雪浦主于“数理对象”。参看卷 Z 章二与卷 M 章二。

题(因为它們主于动变)；但第三类本体，如其原理与另两类不相通，就得屬之于另一門学术。

可感觉本体是可变化的。現在假如变化由相反或由間体进行，这就只能由对成而不是可以从任何相非的事物进行(因为声音 5 非白，但声音不能变白)，由对成的一端变向另一端，其所为变不是出于那相反兩端而是某些底层事物在兩端之間进行着变化。

章　二①

又，变化中有些作用坚持于不变，另一些不自坚持；因此在两項相对作用之外，就应有某些第三事物，即物質。

10 現在，因为变化归于四类，——或为本体〈怎么〉之变；或为質变，或为量变，或为处变；变于"这个"〈本体〉是單純的生灭，变于量是增減，变于秉賦〈質〉是改換，变于处所是运动，变化跟这四項从原狀态变向对反狀态。于是，在变化中的物質必須能为兩种狀态。15 物之为"是"原有二义，变化即潛在之"是"物成为实現之"是"物，例如潛在之白色实現为白色；增減之为变，其例相似。所以一事物不仅可以偶然地由非是而成为是，也可說一切事物之出現无不出于所固在，只是它先未实現，仅为潛在而已。这就是阿那薩哥拉之 20 "元一"；② 若說万物皆合于一，恩培多克勒的混合物与阿克那西曼德与德謨克利特所提的名称其意亦复类此，——这不如說"一切事物都一起潛在而不一起实現"，較为妥当。所以这些思想家似乎已获得某些物質观念。現在，一切可变化事物悉具物質，但不同的事 25 物各具不同的物質；而永恆事物，则凡不生灭而于空間能运动者亦

①"貝刻尔印本"于 1069b 7 分章，原文兩章語气相接未可段落；但論題确在变換之中。亦可在 1069b 9 或 1069b 4 以下分入第二章。

②語見阿那克薩哥拉"殘篇" 1。参看卷 A 章八。阿那克薩哥拉以万物为无尽数的同式同質微粒("相似微分")所組成，而"理性"为其合一之原理；亚里斯多德混而言之为"元一"。

当具有物質，但这只是在空間由一处动向另一处的“运动物質”而不是“可成坏的物質”。

人們可以提出这样的問題，生成是从那一类“非是”进行的；因为非是有三命意。① 假如非是有潛在的一式，这还不能說一切事物皆出于潛在，这还該說是“不同的事物出于不同的事物”；說“一切事物全混合在一起”，总难符合实际；事物異于物質，若一切事物皆屬同一事物，世上該只有一物，何乃生成无尽事物？既然理性是一，若物質亦为一，則物質当为潛在〈未分化之元一〉，而理性則为之实現〈实現之元一〉。那么原因与原理有三：定义或通式为一，另一即与定义及通式相应之闕失，兩者合为一組对成，第三則为物質。

章 三

其次，請注意物質与通式兩不創生——这里我意指最后的切身物質与通式。每一变化之事物必原为某些事物所变，而成为某些事物。使之动变的为切身之动变者；被动变者为物質，动变所成为形式。假如不仅是銅創成为圓，而圓也在創成，銅也在創成，則創成过程將无尽已进行；所以这必須有一个終止。

又其次，請注意每一本体是由某些与之名称相应的事物創成为实是。（天然事物与其它事物均列为本体。）事物之創成为实是或由技术〈人工〉或由自然，或出机遇或出自发。技术之为动变原理出于被动变事物以外之另一些事物，自然之为动变原理則出于事物本身（如人生人②），其它的原因則为兩者之闕失。

---

①这里亞历山大詮註 ἀπορήσει（提出問題）——回顧到 20 行由非是成为是（由无成有）一語。“非是”三命意，(1)为“实是范疇”，(2)为“假”，(3)为“潛能”。参看卷 Θ, 1051a 35—b 2；卷 N, 1089a 26—28。

② 1070a5“同名相生”（即同科屬同品种生殖）为亞氏所主张之生物理論。“人創生人”亦为同名相生之一例。但在此节应用此例則与本書它章不合。照書中別处所举例，父亲为生殖儿子之原理，儿子不是自己的創生原理。一切生物之生長过程頗可为自然动变之例。

10　本体之为类有三——物質，其存在的現象为实是之所寄託，
11 (一切事物不是有机地生長成一体而只是接触于一处者为物質与
19 底层，例如火，肌肉，头。这些均为物質，而最后那切身物質，才是
20 全称本体的物質；①）自然本性，〈形式〉那是个别地存在的正常狀
12 态，为动变之終点；第三就是由上兩者所合成的个体，例如苏格拉
13 底或加里亞。在有些例中，形式本性不能离綜合本体而独立存在，
14 (例如除了造屋技术可离房屋而保留外，房屋形式不会独立存在；这
15 些形式也沒有生灭；至于"房屋"或"健康"，或其它一切技术产物在
16 抽象上論其是否存在，那是另种講法；)只有在自然对象上才有这
17 18 类独立存在的实例。这样，柏拉图說自然对象有多少种，通式也就
21 有多少种；这并不很错(假如在这地球上諸事物以外别有通式)。事
物之为动变原因者当先于后果，但在定义上論則原因与其后果宜
屬同时。当人是健康时，健康〈之式因〉自必同在；銅球之形狀固与
銅球同时存在。但我們应檢驗任何形式在綜合事物消逝以后是否
25 仍然存活。有些例似乎未必不是这样，例如灵魂可以具此性質(并
非整个灵魂，而只是其中的理性部分；整个灵魂大約不可能身沒而
犹然存活)。于是，明显地，至少在这样的立场，諸意式的存在沒有
必要：人由人孳生，某人由某父孳生；于技术制造也相似；医术是健
30 康的式因。

章　四

不同事物之原因与原理各各不同，但在另一义上，人們以比拟

---

①第19—20行为錯簡，依亚历山大校勘將 οἷον (例如)一語移接于11行 ὑποκείμενον (底层)之后。原文18行接上21行；于是兩段皆可通解。

τὰ ἔσχατα，"最后"或"終极物質"亦可譯"切身物質"。亚氏將物質分为原始或基本物質，与最后或切身物質。如以人而論，火、水、等元素，全无个体而不可目見者为原始物質，手、头等为人身之有机組成，具有各自的个体而可得目見者，为切身物質，亦为人身之物質要素。肌肉等为手、头、等之組成要素者可称中間物質。

之意論普遍性时，就諸理悉通而万物皆同于一因。人們可以提出这样的問題，本体和关系范疇之原理与要素相異抑或相同；并于每

35 一范疇各作相似的詢問。若一切相同，問題会得成为悖解。因为这样关系各項和本体將具有相同要素。而这共通要素又將是什

1070b 么？作为云謂的其它范疇，与本体之間并沒有旣共通而又相異的事物；但一要素則应該先于其作为一要素而組成的事物；再者，本体并非关系中的要素，关系也不会是本体的要素。又，一切范疇怎

5 能有相同要素？要素与要素組成的事物就不复相同，如 β 与 α 就与 $\beta\alpha$ 不同。(象实是与元一这类理知事物① 亦非要素；因为这些可为組合物与其組成要素的共通云謂。)所以諸要素均不可以或为一个本体或为一个相关項。本体应專有本体之要素，关系有关系之要素。这样，各范疇之要素实不相同。

10 或者，照我們常习的看法，要素可說或相同或不相同，例如，感觉实体之要素可以是：(一)(甲)形式，如热，其另一义为(乙)闕失即冷；与(二)物質，物質就直接地并自身潛在地或热或冷。而本体則可(子)由这些要素合成，或(丑)由合成物再合成，② 这些合成物或以这些要素为原理而合成，或是由冷与热所产生的任何物体，例

15 如肉或骨合成；合成产物必然異于諸要素。于是这些事物于形式、闕失与物質三者而論要素和原理可說是相同——(虽則特殊各物仍各具有其特殊的各別要素)；也可以說这些要素只比拟上似若相同，而实际上一切事物并不具有这样含义的相同要素。各級事物

20 均各有其不同的原理与要素；例如于色为"白"、"黑"与"面"，于晝夜为"光""暗"与"气"。

---

①理知或理性事物与下文感覺或感性事物相比照。亞氏每用此字指各范疇中一切抽象名詞或普遍性事物，而以感性事物指称实体事物或个別事物。

②古希臘学者的物質观念以火与气为热元素，地与水为冷元素；而冷热为万物离合之要素。

不仅内在諸要素为事物之諸原因，某些外在事物，例如动因亦为事物之原因，于是淸楚地，原理不同于要素而兩者均为原因。原25 理跟着内外因之别分为兩类；凡能造致运动与靜止的事物，应是一原理，亦为一本体。所以比拟地說，要素有三，原因或原理有四；但各別地說，則不同事物各有其不同要素，而切身动因也于不同事物30 为各異。健康，疾病，身体；动因是医术。形式，某种排列的闕失，磚，动因是建筑术。天然事物之例如人，其动因为人，而思想产物之动因則为形式或其对成；这样原因就或为四类或为三类。① 因为35 有时健康本身就是医术，房屋的形式就是建筑术，而人孳生人。此外还得有一最初的事物为一切事物动变之始因。②

章　五

1071a 有些事物独立存在，有些則不能，前者为本体。因为若无本体則演变与运动兩不发生，所以一切事物具与本体同其諸因。又，这些原因大概是灵魂与身体，或理性与欲望③ 与身体。

再从另一方面說来，在比拟上为相同的事物也有相同原理，卽5 实現与潛能；但在有些例上，如酒或肌肉或人，一时为实現，另一时为潛在，这些事物不仅仍然是各物各異，而且应以不同方式引用这些相同原理。（这些也归綜于上列諸原因的分类中。④ 因为形式若10 能独立存在，这就是实現地存在，形式与物質的兩合物，以及闕失如“暗”与“疾病”也能独立存在；但物質为潛能存在；因此物質只能因形式或闕失而得其表現。）但实現与潛能，在另一方式上分別应

①效因（卽动因）与式因（卽本因）合为一，故四因成为三因。

②这里亚氏提出了（1）各事物最切身的近因（也就是最后原因，τὰ ἔσχατα）与（2）最初的远因作为万物的总因（τὸ πρώτων πάντων）兩項重要分別。亚氏由此引向宇宙的原动者。

③ ὄρεξις，“欲望”或譯“慾念”，指食色之性，与身体符合，与理性相对。亚氏此节所指之事物当为动物与人类。

④潛能与实現之分类与上章物質、形式及闕失之要素分类有确定之关联。

用于物質因果不同的各例，其中有些例，形式不同而各異；例如人的原因(一)人的內涵要素(其一为物質如火与地，与另一为人的特殊形式)，以及(二)另一些外在事物如父亲，与(三)除兩要素以外，如太阳与其黃道，旣非人的物質，亦非形式，又非闕失，又与人品种不同，但却是人〈和生物〉的动因。①

又，大家应注意到，有些原因可用普遍名詞为說明，有些則不能。一切事物之切身原理就在那个接近于实現的个体和另一个接近于潛在的个体。② 这里沒有我們所說的普遍原因，所以切身原理不是普遍性的。个体之因〈創生原理〉出于个体。人虽普遍地以人为因，但世上并无一个"普遍人"，所有的人都只是貝留为亞基里之因，以及你的父亲是你的因；虽 β 一般地可以創生一般的 $\beta\alpha$，还只是这一个别的 β 才能为这一个别的 $\beta\alpha$ 之創生原理。

又，本体的原因卽便具有普遍性，而照我們說过的，③ 各別事物仍应各具不同的原因与要素；事物之不同級类者，如本体与量，色与声，只在比拟上可为相同，而实际的因素尽屬各别；然同品种諸事物之原因各異者，不異于品种，只異于个体之各别为其个体，你的物質与形式与动因異于我的各項，而这各項的普遍定义却正相同。我們若問本体与关系与質三項之原理与要素是什么——它們相同或相異——清楚地，"原理"与"要素"兩詞若其多种命意混用时，这可算相同；但在实际上有異时，这也就各别；只有在下列命意上，一切事物之原因称为相同。(一)物質，形式，闕失，和动因为一切事物所通有，这里原因可称相同或可相比拟；(二)当本体消失

①太阳在黃道上与地軸之偏斜，产生夏暖冬凉之地球气候，使万物夏長冬消，为世上一切生灭現象之基本。此义見于"物学"卷二，194b 13；及"成坏論"卷二，356a31—b10。卷Θ章一所言潛能与实現之某二义等于因果。按照此类分别，生物应是在本性上有自己生長之內因，而太阳之潛能則为彼生長之外因。

②意指个别儿子以个别父亲为动因或本因，与个别母亲的胚胎为物因。

③ 1070b 17。

而一切悉归消失，因此以本体之諸原因作为一切事物之諸原因，在这一命意上亦可称原因相同；还有（三）以最初的完全实現为一切事物之总因，在这一命意上亦可称原因相同。在别的命意上，一切
1071b 对成之既非科屬而詞意亦不含混者，就应各具有各不同的近因；至于各别事物之物質原因自亦各各不同。

这里，我們已說明了可感覚事物之諸原理，与其为数若干，以及其間为同为異之分別。

章　六

本体曾說① 有三类，自然实物本体二，不动变者一，于后一类
5 本体，我們必須說明宇宙間应該有一个永恆不动变本体。諸本体为最先存在的事物，如本体均为可灭坏，則一切悉皆灭坏。但說运动或存或亡，时間或存或亡，这都不可能（运动或时間均应常在）。倘无时間存在，先与后均不能有。运动与时間的意义一样，也是延
10 續的；时間或者就是运动，或者是运动的屬性。除了空間运动以外无延續不息的运动，空間运动中只有圓运动为延續不息。

但事物苟能使别事物动变或于别事物发生作用，而不实施其所能，則动变不会出現；这只是未用的潛能。我們即便象信奉通式
15 的人們一样，假設有永恆本体，若不讓这些永恆本体具有致动致变的原理，这还是无益的；这是不够的，即便在通式以外再建立另一本体仍还不够；因为这若不发生作用，世上就无动变。又，即便这已能作用，若其怎是仅为潛能，这仍不够；潛能既不必永远成为实
20 是，世上仍还不能有永恆运动。所以这必須有这样一个原理，其要义即实現。又，这些本体必无物質；世上若有任何永恆事物，这些永恆事物就該是这样。那么，它們必須是实現。②

①見上文 1069a 30。

②亚氏主以实現为先天，其主旨在消除希蘭特以来神話上以“混沌”为宇宙原始之思想影响。以“混沌”为原始即以潛在为先天。若先天混沌，后天亦必混沌。此不符于宇宙間当前之秩序。

可是这里有一疑难；曾有一种設想，既然不是每一能作用的事物发生作用，而是每一在作用的事物为能作用，那么应以潛能为先

25 于。苟以此意为誠然，則万物不必有；一切能存在的事物現今可能并未存在。

可是我們如果追随那些把世界从“暗夜”創生的[①]神学家們或追随那些主張“一切混和在一起”[②]的自然哲学家們，这引致同样不可能的結論。若无实現为先在原因，宇宙云何能生动变？木必

30 不能自动——必須木工的手艺为之作用；經血与土地均不能自為动变，这必待种子作用于土地，精子作用于經血〈而后能有植物与动物〉。

这就是有些人——如留基伯[③]与柏拉图[④]——所以要假定有永恆实現的理由；他們說宇宙常动。但是何来这运动，这运动又是

35 什么，以及宇宙間如此如彼之諸运动，其原因又何在，他們都沒告訴我們。現在一切事物都不是胡乱地动变的，这必有某些致使动变的事物存在，实际說来，事物之动变，或当出于自然、另或出于力

1072a 势或理性或其它事物。（又，那一类运动才是基本运动？这里具有鉅大的差異。）但，在这里指明能自动的自然事物[⑤]为柏拉图有时所假設的动变淵源，这也許不符于他的本旨；照他的論述，灵魂生成的較后，而与感覺宇宙为同时。[⑥]我們曾指明[⑦]假想潛能先于实現，这在某一意义是对的，在另一意义上說則不对。实現为“先于”

①参看希薾特前引各节及“原神”(Theogony) 116 以下数行；及“奥尔費(Orpheus)殘篇”2，第尔士編“繆色(Musaeus)殘篇”14，“爱壁米尼得(Epimenides)殘篇”5，“亚可雪劳(Acusilaus)殘篇”1，3。

②阿那克薩哥拉“殘篇”1，上文屢見。

③参看“說天”卷三，300b 8。

④参看“蒂迈欧”30A。

⑤参看“斐得罗”245C；“法律”894E。

⑥参看“蒂迈欧”34B。

⑦見于 1071b 22—26。

的道理曾为阿那克薩哥拉所領会（他的“理性”就是实現），也經恩培多克勒为之体驗于他的“爱憎”〈友与斗〉论中，留基伯等認識宇宙間常有“不息的运动”，其义迨亦如此。

所以“混沌”或“暗夜”不是历无尽时而長存，只因受到变化循环的支配或遵从着其它規律，这些事物得以常見于宇宙之間，故尔实現总应先于潛能。于是，假如永恆循环是有的，某些事物〈星辰〉必須常守着同一方式以为活动。又假如生灭成坏是有的，这又必須另有事物〈太阳〉作不同方式的活动。① 于是这活动的来源必須是由己或由另一些事物——或由第三个活动原理最后推究到那原始动因。現在这必須归宗到“第一动因”了。若不承認这第一动因，就得繼續寻找那第二或第三动因所由获得活动原理的事物。所以还当逕称这事物为“第一”。这就是永恆常规运动的原因；另一些事物则为变異的原因，而兩者合併着說，显然就成为宇宙貞常与变異的总因。这就是运动实际表現的性格。于是，又何必别寻其它的原理？

章　七

因为（一）这是关于这問題的可能解釋，而（二）如其不然，世界將由“暗夜”与“一切混和事物”并將由“非是”产生而发展，〈那么承認上述的解釋〉疑难就可算解决了。于是，这里就得有某些不息地常动的事物，其动程为圓形；这不仅在理論上如此，事实上也是如此。所以第一天② 必須是永恆的。也必須有致使运轉的事物。既然动与被动之事物为間在事物，这就必須有某些致动而不被动的

---

①不同方式活动（参看1071a16—17及脚註）可指生成与灭坏兩式，亦可指太阳的晝夜循环与黃道四季循环兩式。

②第一天（πρῶτος οὐρανός）为“恆星天”，郎最远的一重天。利瑪竇“万国坤輿序”引用藏經譯文，以諸“天”作“輪天”。于哥伯尼以前西方天文学包括巴比倫、埃及、希臘、印度等天文学均以地球为宇宙运轉中心，日、月、五行星及諸星辰各以其离地远近，在彼所处之各天球（輪天）上作圓运动。

永恆事物，这永恆事物为本体亦为实現。欲望与理性之为作用也是这样的方式；它們致物于动而自己不动。

欲望与理性的基本对象相同。欲望所求为虛善〈外表事物〉，理
30 性所求为眞善〈眞实事物〉。但思想〈理知〉既为起点；欲望自应后于思想，而思想故当先于欲望。理性动于理知对象，对反兩系列中的① 一列本身就是理知对象；在这系列中本体为首，而在本体中則單純而实現者为首。（一与單純有所不同；"一"是計量，而"單純"
35 之意指明事物具有某些可称为單純的本性。）但美与一切本身可欲望的事物也在同系列之中；各級对成中位在最先的各物常是最
1072b 好的，或是可以比拟于最好的。②

不动变諸实是中存在有一个极因，这可以辨析其实义而为之說明。极因之作用不仅为善業，更当为某物之善果而为之作用。后一命意应用于不动变事物，前一命意則不应用于此。极因于其所喜爱产生动变，③ 其它一切事物則依所动变而行其动变。現在，
5 試假定事物之有所动变，可得不遵循于常規。倘此事物之实現仅为空間运动之基本形式，則此在空間作运动之事物，固未尝不可以运动于其它形式——即便不为本体之变化，至少，可以不守其固常之位置。迨既确立有一自身不动而致动于它物的原动实是以后，則事物之入于动变者，遂不能复离于所动致之常規。空間运动
10 为动变之第一类，圓运动为空間运动之第一級；第一主动者引致第一級运动。这里，原动者必需存在；既然其存在为必需，則其为实

①参看 986a23 脚註。

②此节辞意不甚明晰。"最好的"一詞盖并无严格命意。毕达哥拉斯对成系列，其一列为正、是、一、实等，另一列为上列之厥失即反、非、多、空等（1004b27—29）。亚氏此处所言指第一列，美善与丑恶均为"是"。最美最善者为首位，为理知所求；最丑最恶者在末位，为欲望所求：故云欲望与思想之基本对象相同。

③κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον 此語在全章中頗为特殊，亦未易考証其所根据。經院学派每引此語与"約翰福音""天主是爱"为比照，指証天主創造宇宙出于爱心。

是之本旨也必善，[①] 而正由于这样的命意，这成为第一原理。所謂必需者当統有下列这些命意(甲)对反于自然之脈动为势力所逼而不得不然者，(乙)舍此常道卽不能成業达善者，和(丙)舍此方式，别无其它方式，而只能在这唯一方式可得其存在者。

15 于是，宇宙自然与諸天就依存于这样一个原理。而我們俯仰于这样的宇宙之間，乐此最好的生命，虽其为欢愉也甚促（宇宙長存，此乐与此理長存；而吾人不能長在此世間），然其为实現者既所同然，則其为乐也亦同。吾人由此所禀受之活动与实現，以为覺醒，以为視听，以为意想，遂无往而不盎然自适，迨其稍就安息，又以为希望，以为回忆，亦无不悠然自得。而以純理为活动与实現者 20 尤佳，思想必致想于事物之最佳最高者，由此所启之思想方为嘉想。思想与所想者相接触，相参与，而兩者循合于一体。凡能受致理知对象之怎是者，才得成其为理性。于思想活动之頃間亦正思想持获其所想对象之頃間。[②] 是以思想〈理性〉所涵若云容受神明，毋宁謂禀持神明，故默想〈神思〉为惟一胜業，其为乐与为善，达到 25 了最高境界。如云吾人所偶一領会之如此佳境，神固万古間未尝一刻而不在如此之佳境，这不能不令人惊奇；若謂神所在境宜更佳于如此者，則其为惊奇也更甚。而神确在更佳更高之处。生命固亦屬于神。生命本为理性之实現，而为此实現者唯神；神之自性实現卽至善而永恆之生命。因此，我們說神是一个至善而永生的实 30 是，所以生命与无尽延續以至于永恆的时空悉屬于神；这就是神。

---

①1072b10 一句蓋为失传之“論善”(Περὶ ἀγαθοῦ)一篇內要旨。“原动者其旨必善”之义并見于下一句，“舍此常道卽不能成業达善”。“必需”釋义見卷Δ章五。“原动者”或作“第一实是”，或作“不动变实是”；特来屯尼克譯作“X”。

②本卷所用思想一字出于“理性”(νοῦς)（或理知）；思想活动(νόησις)与思想对象(τὸ νοούμενον)符合而成一“思想”(τὸ νοεῖν)。亞氏取其比拟于感覺，如視覺与所視物合而成一視象。（参看“論灵魂”卷三，第二章。）

象毕达哥拉斯学派① 与斯泮雪浦② 一样的那些人們因植物与动物〈比其种籽与胚胎为美〉的例示，就假想至善与全美不見于始35 因而出現于后果，这意見是錯誤的。因为种籽得于另一些个体，这些个体完善而先于种籽，第一事物并非种籽，而是完成了的实是；1073a 我們該說，在种籽之先有一个人，不是人由子生，而是子由人生。

从上面所說这些看来，这是清楚了，在感覚事物以外有一个永恆，不动变，而独立的本体。这也已显示了，这本体沒有任何量度，5 沒有部分而不可区分③（因为这能历經无尽时間創造运动，而一切有限事物均不能有无限能力；每一量度既或为有限或为无限，这一本体既有无限能力就不能是有限量度，但无限量度并无实际存在，10 因此这也不会是无限量度）。其它一切动变旣皆后于空間变化，这又显示了，这本体必当不受动变而且不可改易。

章 八

于是，这本体所以是如此，該已清楚了。但我們不能忽忘，"这样的本体是一个或不止一个"这問题，如其不止一个，則究有多少，15 我們也得提到，各家于这可能說明的本体旣未有說明，其为数若干自更沒有人注意。意式論并不硏討这一問題，意式論者以意式为数，而他們的数有时无限，有时④ 限止为 10；至于为何列数应該恰恰是 10，他們并未作任何精确的实証。我們却必須由預拟的假設20 与分析，詳論自己所提出的問題。第一原理或基本实是創作第一級單純永恆运动，而自己絕不运动，也不附帶地运动。但因为被动事物必需有某物致使运动，而原动者又必須自己不动，永恆而單純

①参看 1075a36。

②参看卷 Z, 1028b21，卷 N, 1091a34, 1092a11。

③經院学者引 1073a5—6 此語比照"圣經"，以解釋神之本性，又每引 1072b26—27語謂合于"启示录"教义。但亚氏生于"新約"綴成前四百余年，实际并无希伯来宗教思想。本卷第七章由理知引向"神思"素为拉丁学者及日耳曼哲学家所特重視。

④指柏拉图（参看"物学" 206b32）。

25 的运动必須由永恆而單純的事物为之創作.又因为我們見到了所說不动原始本体所創作的宇宙單純空間运动① 以外，还有其它空間运动——如行星运动——那也是永恆的（凡物体之为圓运动者
30 均屬永恆不息；这个我們已在“物学論文”② 中为之証明），这些运动也必須各有一个永恆而自己不动的本体为之創作原因。星辰正因是某一类的本体，而成为永恆，致动于星辰者既必先于星辰亦必为永恆本体。于是按照上所述及的理論③ 明白地，这就必須有与
35 星辰諸运动为数一样多的本体，自己不动，永恆而无任何量度。

1073b 于是，这就明白了，致动的諸本体，按照星辰运动的順序.其中有一个为第一，挨着有第二，再挨着以及其它。可是，关于运动的数目这問題我們只能从天文学——那是数理中的一門学术，与哲学尤
5 为相近——的立场来研究；惟有天文学探測于可見而永恆的本体，其它如算术、几何所研究的均非本体。天体的动軌比在运动中的
10 天体为数較多，这个凡能于天文稍加注意的人就可懂得；每一行星的运动均不止一軌。这些动軌究有多少，我们现在引証某些数学家的意見，俾吾人于此專題得以知其确数；至于其它問題我們必須
15 一面自为研索，一面向另些学者傳习，研究这个問題的人如与我們意見相反，我們当互尊各自的主張而奉随較为精确的一方。

欧多克索推論日、月之运动各依循于三个天球，第一为恆星
20 天，第二为黄道之中綫圓軌，第三为黄道两至間的偏斜圓軌；月行圓軌之偏斜度較日軌为大。行星动軌各有四个天球，其第一二天与上述日、月动軌相同（恆星天为总动天，与其下之黄道中綫圓軌，
25 为諸天体所共依），但每行星第三天球之动軸，建于黄道中綫所成之圓面，而第四天球之动圓又与第三天球之赤道相偏斜；第三天球

①“單純空間运动”指宇宙之晝夜旋轉，即第一輪天之圓运动。

②参看“物学”卷八，第八第九章；“說天”卷一，第二章，卷二，第三至八章。

③本頁 5—11 行。

30 之动轴兩极，各行星惟亞芙洛第〈金星〉与赫尔梅〈水星〉相同。余各不同。①

加里浦②于天球位置推論略同于欧多克索③，所言宙斯〈木星〉及克罗諾〈土星〉的动軌数亦与之相同，但他認为日月应各增兩动35 軌，其余諸行星亦各增一动軌，方能与諸天体实测行度相符合。

但在用这些天球的綜合运动来解釋諸天体的实測軌跡时，这1074a 又必須为每一行星安排其它天球以平衡上述各天球（每一行星之平衡球数較原有运动天球各少一个），而使每一天球下层諸行星得以回复其位置；只有这样的安排，所有諸天动力全部运动时，才可5 得产生大家所观測到的行星現象。这样核算諸行星所有动軌天球，——土星木星共为八，其余共为二十五，这三十三个动軌只有在最下层的动軌无須平衡天球，因此平衡兩个最外层行星之球軌为数10 六，其次四星体为数十六；于是运动天球与平衡天球之总計为五十五。假如日月的动軌不作上述的④增添，則动軌天球之总数应为四十七。于是，倘便以此为动軌天球的数目，不动变本体与原理也就

---

①中国"二十四史"中"历律志"所記五星行度用順逆迟速諸詞亦为地球中心作天文观察时所見之現象；此于各民族古天文家均所同然。西方古天文家深信天体必为匀整之圜行动，故假設各星依附于同心天穹（即天球）在某一动轴上为某速度轉动时，列星亦相附而轉动，若干不同动軸不同度速之天球組合成一行星之动軌，此項推算甚煩，而亦能略符諸天体週期运动与在地球上所見之順逆迟速現象：此为哥伯尼建立太阳中心之历律系統前，托勒密（Ptolemy）天算体系所本。星辰动軌可参考色密斯孝（Themistius）（約317—383）註釋，柏里尼（Pliny）"自然史"卷二，第六至二十四章，以及托勒密"天文集成"。

②加里浦（Calippus）盛年約公元前330，居鈫古人，寄跡雅典。与亚里士多德相友好。加氏測候更精于前人，得历律76年週期，世称"加里浦週期。"

③欧多克索（Eudoxus）約公元前408—355，克尼杜人，在雅典柏拉图学院中与柏氏为师友。欧氏为意大利学派中著名之天算家，訂正太阳週期为$365^1/_2$日。

④参看1037b35，38—1074a4。依加里浦算法：日、月若不各增兩球軌，相应而各减少兩平衡天球，总数差八，为四十七。依苏雪季尼（Sosigenes）計算，"四十七"应为"四十九"之誤。

15 該有这么多；至于如何論定这些数据，还应待之更精审的思想家，

假如无益于星辰运动的其它空間运动均不会有，又，假如每一实是与每一本体之可得免于变化并可得由己成善者便应作为一个

20 終极，那么除了我們上所列举諸实是外，便应别无其它实是；而这也就該是这些本体的数目。如另有其它实是，它們又將为运动之极因而引致变化；但除上述天体諸运动以外，实已不能另有运动。

25 这于被动变物体方面考虑起来也是合理的；运动属于被运动的物体，每个致动者是为了受动者而致使运动，运动不是为运动自身或其它运动而运动，为有星辰，故有此一运动。假如运动的目的在另一运动，另一运动又將追溯着另一运动；因为这样的无尽系列是不

30 能有的，所以每一运动的終极目的將必由經行天穹的諸神物〈星辰〉之一为之表現。①

---

①这里的論点：作为終极的每一不变而全善之本体（理性精灵）凭其"理性或欲望"創作一种运动。但一运动之創作必是为了一受动者，受动者有多少，就可推知創作者有多少。我們現在已算尽了受动者諸运动的数目，也就該是这些致动本体的数目，此外别无不变本体了。

亚里士多德天文体系概略：諸天体不生不灭，不增不減，不变質，不变形；作圓运动，不作直綫运动（"說天"卷一章二、三）。宇宙由若干套同心圓球組成，大地靜处宇宙中心，亦为球形。宇宙最外层，第一天，为諸恆星所在，恆星天每晝夜繞宇宙中心轉一週天（"說天"卷二章六—八）。日月与五星行度頗为复杂，亚氏取資于其友好加里浦之理論。加里浦之天文学得之于其前輩欧多克索。欧氏將日月行度解析为三种同心圓行动凑合而成；第二圓球之兩极与第一圓球有偏斜而附隨于第一圓球；第三圓球之于第二亦然。在第三圓球赤道上之太阳因第一第二各球动軸之各相偏斜与不同速度，遂造成地球上所見黃道軌跡。于月亦然。地球上所見五星之順逆迟速亦各被分解为四种圓运动之凑合。加里浦增詳欧氏算法，为日月五星各設五种不同动軸与不同速度，以企求符合当代实測記录。兩天文家之計算悉凭球面几何，力求与所見行度符合。亚氏于几何天文学中加入力学思想，認为自中心內层——同心圓皆跟从其外层为运动，不合实际，故設想每一星体凭所依各天球完成其运动而不致影响次一层星体者，須有平衡天球为之恢复次层星体之原始动位。于是运动天球之总数累增至55个，加以地水气火四个假想天球，其数共为59。（参看希司"薩摩天文家亚里达沽"[Heath, Aristarchus of Samos]第16章，或特来耶"行星体系"[Dreyer, Planetary Systems]第四章）。

宇宙空間为有限；諸天球必需为均速圓运动方能成为永恆不息。总动天，即第一天之运动出于"神"，即"原动者"之喜爱（見1072b4）。日月五星之运动不直接出于"神"，而出于55个次級致动者（1073a26-b1，又"說天"279a18－22）。此类次級主动者如何受命于神，以及如何使星辰运动，亚氏并未詳言。此类"神物"（θείων σωμάτων）即后世經院学派所愼重研求之"理性精灵"，

世上显然只有一个宇宙。① 假如諸天也象人那么多,則运动原理也將象人一样，其形式只一个而为数則甚多。但一切为数众多的事物均具有物質;人只有一个相同的定义应用于所有的人众,而
35 苏格拉底就是众人中之一人。但基本怎是不具物質；这是完全实現。所以不动变之原动者,其为数只一,其为定义也只一;受动諸物的經常而延續的运动也是这样;所以世上只有一个宇宙。

1074b 我們远古的列祖把他們世代相承的認識以神話的形式遂遺于后裔,說这些实体〈星辰〉是諸神,神將全自然的秘密封存在列宿之中。以后因維护礼法,劝誡民众以及其它实际的作用,而神話形式
5 的傳說被逐漸扩充;他們以人或某些动物的形态敍拟諸神.② 他們更由此而踵事增华,竟为附丽。但人們若將后世的附会删除,俾古初的本意得以明示于世間——他們識得了原始本体为諸神，人
10 們当不能不惊心于此意，毋乃灵感之所启发，故能成此不朽之嘉言;并回想着每一学术,每一技艺，一代代或立或亡,或傳或失，而这些观念恰象荒谷遺珍一直为我們保全到如今。只有这样看法，我們才能明了我們祖先和早期思想家們的信念。

章　九

15 理性〈心〉的本質涵有某些問題;③ 我們注意到思想是最虔敬的事物，然而若欲問思想如何安排方能成其虔敬，这就会引起多少疑难。因为人心若无所思,則与入睡何異? 也就无从受到尊敬。然而若說这理性〈心〉进行思想活动,还得有所賴于另一些事物,那

---

①1074b1 的思緒显然与 1074a30 "運行天穹的諸神物" 一語相联接，而是由此引伸出来的。1074a32—38 全节为亞氏早期思想之殘篇，被夾入于后期著作之中，其中論点与此章不符。

②希臘神話中之拟人拟兽形态大多得之于埃及傳說。

③此章論思想机能、思想活动、思想对象与所得思想时,"理性"(νοῦς)被分化为"人心"与"神心"兩者,因而闡明俗思因思想对象多歧而所得之思想亦趋混乱;神思因專以自身之清純为思想对象,故其思想万古常淨而不失其至善。

么它的本体就不是思想活动而是一个潛能，这就不能成为完善的

20 本体；这是由于思想活动，理性才获致其至善。理性的本体究屬在于思想的机能，抑或在于思想活动暫置不論，試問它所思想的又是什么？是想它自己或想别的事物？如所思为别的事物，它常致想于同一事物，抑致想于不同事物？它若專意致想于善業或是随意

25 地胡思乱想，这又有何分别？世上有无不可思想之事物？明显地，〈理性既已預拟为自身不作运动〉这当致想于最神圣最宝貴的事物而不为变化；苟为变化这就成为运动而且会每变而愈下。于是，第一，理性〈心〉若仅为潛能而不是思想活动，这就得設想不息的延續

30 活动应于理性为疲劳。第二，这就显然需有較理性更为宝貴的事物以为理性之所思想。思想活动并不必然是至善之事物，因为从事思想活动的人們过去和現在的思想，未尝不想到一些不应該致想的世俗事物（人們曾看到过世上确有不足观的事物，也想到过确乎不値得致想的事物）。因此若以理性为至善，理性〈神心〉就只能致

35 想于神圣的自身，而思想就成为思想于思想的一种思想。

但，明显地，知識，感覚，意見与理解总以其它事物为对象，涉及自身的机会却是偶然一遇而已。如思想与被思想者旣为兩異，作

1075a 成为思想活动与所得之思想便各有不同，則心之所善又何所屬取？我們这样答复，在有些例中知識是思想对象。于制造学术中，我們倘不管物質，便以事物之怎是为思想对象；于理論学术中，則公式

5 或思想活动为思想对象。于是，这里在非物質事例上，思想不異于思想活动，思想便合一于思想对象。

还剩有另一問題——思想对象是否复合，如为复合，則思想在經历于彼全体的各个部分时便相应而变改。我們这样答复，一切非物質事物皆不可区分；——如"人心"或竟称之謂复合物体的理性，其思想对象有时为复合，人心只是偶一返求諸己而已（人心之

10 为善旣有異乎全善，故不能不有时而致想于不善，惟在全人生中

企求其达于至善),惟全善的神心历万古而常單純地以大自我为思想。①

章 十

我們也必須考虑,宇宙的本性由那一方式持守其善与至善:自然独立于万物之上,抑即为万物之秩序。也許兩个方式都是的;譬15如一个軍队,軍队之所以为善,必由秩序与首領,而依于首領者尤多;因为秩序出于首領幷非首領得于秩序。而且万物虽不一律,多多少少各有其秩序——草木禽魚莫不如是;世上各物幷非各自为業,实乃随处相关。一切悉被安排于一个目的;象在一室之內,自20由人最少自由,他不做无目的的动作,一切事情或大部分事情業已为他制定了一生的行跡,而奴隶与牲畜却大部分蠢蠢而动,无所用心,幷不專为某些共通的善業而一齐努力;这些共通的善業,就是人类本性的組成要素,其它的机体也都相似地各有共通的善業为25大家向往的目标。

我們不可忽視那些与我們不同的意見內涵着多少不可解或不可能的癥結;我們也得注意到古今賢达的意見,其中那一些論点比較起来最少迷惑。大家都認为一切事物出于对成。但"一切事物"与"出于对成"兩有所誤;这些思想家誰也沒有說明具有对成的事30物如何由对成造出;因为对成各据一端,不能相为制作。現在我們提出第三要素〈即底层〉使这疑难可得自然地解决。可是那些思想家以物質作为兩个对成之一;例如某些人,以不等为相等的物質,或以众多为單一的物質。② 然而同一物質为一組对成的底层者不

①此节与本卷上文第七章 1072b23—25 句符合。参看"尼哥馬可倫理学"1098a16—20 幸福(快乐)之定义。人生須竭一生最高的理知活动而后能达到幸福境界,神心恰无时无刻不在幸福境界。αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις,"思想于大自我"或"絕对自想"为神的思想狀态,可参看柏拉图"巴門尼德"134E。依此論点,神与人不相認識,亦不相关涉,此与希臘傳統思想以人类禍福寄托于神祇者相背。

②指柏拉图学派。此处物質之义为"材料"。

35 与何物为对反;这样就否定了原来的論据。又,按照我們正在評議着的这些思想家,除了元一以外,一切事物,均沾染有恶;因为恶就是兩对成中的要素之一。但也有些学派① 認为善与恶不能算是原理;可是,在一切事物之中,善实为一至高原理。我們先提到的那一学派以善为一原理是对的,不过他們沒有說明善之所以成为一

1075b 个原理,究屬是作为目的或动因抑或形式。

恩培多克勒② 也有一个悖解的观点;因为他以友〈爱〉为善.但友这一原理既为动因(它使事物結合)又为物因(它是混合物的一个部分)。現在卽便这同样事物同为物質与主动原理,至少,兩者

5 的实是仍复不同。友之为原理究应屬之于那一方面? 斗〈爭〉說是不灭坏这也悖解;斗恰正是恶的本質。

阿那克薩哥拉以善为主动原理;因为他的"理性"能致动一切事物。但动因在致动事物时必使之趋向于某一目的,③ 这目的,必然有别于动因,我們認为极因才是善;照我們所曾說过的另一命

10 意,則健康本身就是医师。④ 以"理性"为善,而理性无对成,这也是悖解的。但所有談論对成的人,若非我們捉住他們的观点以納入于其自設之模型,他們就不应用他們的对成。他們以一切現存事物为出于同一原理,然而世上有些事物可灭坏,而有些为不灭坏,这其故何如,却沒人为之說明。又,有些人以現存一切事物为出

15 于非現存事物〈"有"生于"无",或"实是"出于"非是"〉;另一些人,避免这样的悖解結論,就說一切事物原皆混和在一起。

再者,何以常有創生,其因何在?——这也沒有人为之說明。

---

①指毕达哥拉斯学派与斯泮雪浦;参看本卷 1072b31。又"恶"与"不等"同列,参看卷 A,章六 988a8—15。

②参看卷 A, 985a4。

③主动者在致使动变时,必預拟有某一目的,但阿那克薩哥拉言"理性"时未說明此义。参看卷 A,章七,988b8—12。

④这里所举例,以效因同于极因,参看卷 Z,章九,1034a22—27。

那些假設創生有兩原理的人，必須再假設一更高原理〈动因〉；那些

20 信有通式为創生之本的人，亦当如此，事物怎样来参加，又为何要参加通式呢？所有其他的思想家① 都得面对着这样的必然結論，智慧，卽最高知識应有某物为之对反；至于我們，就沒有这样的結論。凡屬原始性〈第一〉事物均无对成；因为一切对成均具有物質，而物質所存仅为潛在；如以"无知"为任何知識的相对名詞，这就得

25 引出"无知"的对象以对向"知識"的对象；但一切原始事物沒有对成。②

又，可感覺事物以外倘別无事物，这就沒有第一原理，也无秩序，也无創生，也无日月星辰，这就得象所有自然哲学家和神学家所說的每一原理其先將各有另一原理。但，通式或数苟确乎存在，它們也全不成为事物的原因；或者至少不是动因。又，一个延續体，其量度怎样从无量度的部分产生？因为数不能作为动因或式

30 因来創作延續体。但凡事物主要地为一个制造或动变原理者，它就不作为任何对成；苟作对成，它就可能成为"非是"，或者，至少，其实現活动后于其潛能。于是世界就不会是永恆的。但世上确有永恆实是；于是这些前提之一必須被拋棄。我們已說过怎样这些可得成为永恆。③

35 又，"列数"，或"灵魂与身体"，或一般"形式与事物"由何而成一，——这个也沒有人做过任何說明；若有人能为之說明，他就只有照我們那么說，"致动者使它們成'一'"。那些主張数为第一的

1076a 人④ 进而用数来創造一类又一类的本体，为每一类賦予不同的原

①除了柏拉图以外的思想家；参看"理想国"477。

②这里的論点是这样：哲学(卽智慧)的对象为"第一級"原始事物。倘以"无知"为哲学之对反，則无知之对象应为原始事物之对反，但第一級原始事物是无对的。

③見于1071b 19—20，卽建立一永恆实現之原动者。

④指斯泮雪浦。参看卷Z，1023b 21；卷N，1090b 13—20。

理，他們使宇宙諸本体成为仅是一联串的插曲①（因为照他們的講法万物各自存在，或不存在，与它物无关）；他們授給我們許多管理法則，但世界必然拒絕混乱的管理。

“岂善政而出于多門，宁一王以为治。”②

①希臘悲剧中，凡与前后剧情不相联貫者称为“恶貝索特”（ἐπεισοδιώδη，插曲）。此以喻斯泮雪浦学說不能确立总因而勤求各事物之原理，則万物不能相关通，只是一联串的插曲而已。

②見“伊里埃”卷二，204。

卷（M）十三[1]

章 一

我們先已在“物学”論文中[2]陈述了可感覚事物的本体与物質，以后又[3]討論过具有实現存在的本体。如今，我們研究的問題是：在可感覚本体之外，有无不动变而永恆的本体，若說有此本体，则又当研究这是什么本体。我們应該考虑到各家的主張，倘彼誠立說有誤，吾人当求免于同样的瑕疵，如吾人之用意与諸家不无相通而可互为印証之处，則吾人亦可无憾于自己的議論；人欲推陈出新，以鳴其道于当世，良愿于古人所已言及者有所裨益，如其未必胜于昔賢，亦愿不至甚愧于旧說而已。

对这問題有兩种意見：或謂数理对象——如数，綫等——为本体；或謂意式是本体。因为(一)有些人認为意式与数学之数屬于不同的兩級，(二)有些人認为兩者性質相同，而(三)另一些人則認为只有数理本体才是本体，[4]我們必須先研究[5]数理对象是否存在，如其存在，則研究其如何存在，至于这些是否实际上即为意式，是否能为現成事物的原理与本体以及其它的特質，均暫置不論。以后，我們再照一般的要求分别对意式作一般的討論；[6]許多論点，

①卷 M 与 N 之編排自古启人疑难：(1)兩卷分界綫实应在第十三卷之第九章 1086a 21，以下各章似較以上各章先写成。(2)兩卷各章节編排頗参差。(3)第十三卷中第四第五章批評意式論几乎是卷一第九章之重复。唯有的差别是在卷一中語气出于一柏拉图学派，而卷十三則已是亞卡台米学院(Academy)以外的批評家笔調。

②見“物学”卷一。

③見卷 Z, H, Θ。

④依次指柏拉图，齐諾克拉底和毕达哥拉斯学派与斯泮雪浦。

⑤参看本卷第二第三章。

⑥参看本卷第四第五章。

在我們院外① 討論中便已为大家所熟悉，我們这里大部分的研究，該当于現存事物的諸本体与原理是否为数与意式这一問題，确切有所闡明；② 在討論了意式以后，这就剩下为第三个論題。

30

假如数理諸对象存在，它們必須象有些人所說存在于可感覚对象之中，或是存在于可感覚事物以外(这个也有些人說过)；若說这兩处都不存在，那么它們或是实不存在，或是它們另有特殊意义的存在。所以我們的論題不是它們的存在問題，而是它們怎样存在

35

章 二

說“数理对象独立存在于可感覚事物之中”是一个矯揉造作的教义，这我們已在討論疑难問題时說过，实际上是不可能的。我們已指出兩个实体不可能同佔一个空間，并依照同样的論点，指出了其它的潛能与特質也只能涵存于可感覚事物之中，而不能分开来独在。这个我們已說过。按照这理論，这也是明显的，任何实体均不可能分开；因为实体之分必在面，面必在綫，綫必在点，若是者，如点为不可分割，則綫、面、体亦遂依次为不能分开。这类实是为可感覚对象，或者本身不是可感覚对象，却参加于可感覚对象之中，这又有何分别？結果是一样的；如可感覚对象被区分，参加于其中的对象亦必被区分，如其不然，則可感覚实是便不能区分之使另成独立的数理实是。

1076b 5 10

但，又，这样的实是不可能独立存在。如在可感覚立体以外另有与之分离而且先于它們的一些立体，則在面以外也得有其它分离的面，点綫亦复如此；这样才能講得通。但，这些倘获得存在，則在数理立体的面綫点以外又必更有分离的面綫点。(因为單体必先

15

①旧傳亚氏設教分兩类課程，“密授”与“院外”(ἀκροάματικοὶ καὶ ἐξωτερικὸς)。其一較深密者，听众皆諸弟子；另一較淺易通俗者，容受一般听众。此节所称学院以外的討論似即指此类通俗課程。

②参看本卷第六至九章。

③参看卷 B 998a 7—19。

于組合体，如在可感覚立体之先有无感覚立体，按照同样論点，自
20 由存在的面必然先于那固定了的諸立体。所以这些面綫將是那些
思想家們所拟数理立体身上的数理面綫之外的另一套面綫；数理
立体身上的面綫与此立体同在，而那另一套則將先于数理立体而
25 存在。）于是，按照同样論点，在这些先天面綫之外，又得有先于它
們的綫点；在这些先天綫点之外，又有先于它們的点，到这先于而
又先于之点以外，才更无別点。現在（一）这累积已頗为荒謬；因为
我們在可感覚立体之外招致了另一套立体；三套面，——脫离可感
30 覚立体的一套，在数理立体身上的一套，还有脫离数理立体而自由
存在的一套；四套綫，与五套的点。于是数学应研究那一套呢？当
然不是那存在于固定立体身上的面綫点；因为学术常研究先于諸
事物。（二）同样的道理也將应用于数；在每一套的点以外可以有
35 另一套單位，在每套現存事物之外可有另一套可感覚数，在可感覚
数之外，另一套理想数；依此不断的增益，这就將有无尽的不同級
別之数系。

再者，这又怎样来解答我們前已列举的疑难問題？[①]因为天文
1077a 对象也將象几何对象一样，独立存在于可感覚事物之外；但是一个
宇宙与其各部分——或任何其它具有运动的事物——怎能脫离原
在的一切而独立自存？相似地，光学〈景象〉与声学〈音乐〉对象也
得各有其独立存在；这就得在可視听的个別声音与光影以外別有
5 声光。于是，显然，其它感覚上亦应如此，而其它感覚对象也各得
別有其独立的一套；何能在这一感覚是如此，而在另一感覚却不如
此呢？然而若眞如此，則更將有能够另自存在的諸动物，因为那里
也有諸感覚。

10 又，某些数学普遍定理的发展已逾越这些本体。这里我們又

---

①卷 B，997b 12—34。

將在意式与間体之外,另有一套中間本体——这一本体既非数.亦非点,亦非空間度量,亦非时間。若說这是不可能的,則前所建立的那些脫离可感覚事物的实是,便显然皆不可能存在。

如人們可將数理对象当作这样的独立实是,而承認其存在,一15 般地說,这就引致相反于眞理与常习的結論。这些若然存在,它們必須先于可感覚的空間量度,但事实上它們却必須后于;因为未完成的空間量度在創生过程上是先于,但在本体次序上則应是后于,有如无生命事物之应后于有生命事物。

20 又,数理量度將何时而成一,由何而得統于一?在我們可感覚世界中,諸事物每由灵魂而成一,或由灵魂的一部分,或其它具有理性的事物[①]而成一;当这些未在之时,事物为一个各各析离而又互相混杂的众多。但数理事物本为可区分的度量,又該由何原因为之持合而得以成一?

25 又,数理对象的創造方式証明我們的論点是眞确的。量度先創長再創闊,最后为深,于是完成了这創造过程。假如后于創造过程[②]的应該先于本体次序,則立体將先于面和綫。这样,体也是較30 完整的,因为体能够成为活物。反之,一条綫或一个面怎能发活?这样的假想超出于我們的官感能力。

又,立体是一类本体;因为这已可称为"完全"。然而綫怎能称为本体?綫既不能象灵魂那样被看作是形式或狀貌,也不能象立体那样被当作物質;因为我們沒有將綫或面或点湊起来造成任何35 事物的經驗;假使这些都是一类物質本体,那我們就会看到事物由它們湊合起来。

1077b 于是,試讓它們在定义上作为先于。这仍然不能說一切先于定

---

① 1077a 22, εὐλογῳ 难以考証其确指何物,茲解为灵魂中的理性。

②这里所用"創造过程"一字其实意为綫面体的自然发展之程序。若以創造而論,長闊深三量度并无先后之別。(鮑尼茲詮釋)

义的均应先于本体。凡事物之在本体上为先于者，应該在它們从别事物分离后，其独立存在的能力超过别事物；至于事物之在定义上为先于别事物者，其故却在别事物的定义〈公式〉由它們的定义〈公式〉所組合；这兩性質并不是必須一致的。屬性如一个“动的”或一个“白的”，若不脫离本体，“白的”，將在定义上为先于“白人”，而在本体上则为后于。因为“白的”这屬性只能与我所指“白人”这綜合实体同在，不能与之脫离而独立存在。所以这是明白了，抽象所得事物并不能先于，而增加着一个决定性名詞所得的事物也未必后于；我們所說“白人”就是以一决定性名詞〈人〉加之于“白的”。

于是，这已充分指明了数理对象比之实体并非更高級的本体，它們作为实是而論只在定义上为先，而并不先于可感覚事物，它們也不能在任何处所独立存在。① 但这些既于可感覚事物之內外兩不存在，② 这就明白了，它們該是全无存在，或只是在某一特殊涵义上存在；“存在”原有多种命意。所以它們并非全称存在。

章 三

恰如数理的普遍命題不研究那些脫离实际延伸着的量度与数，以为独立存在的对象，而所研究的却正还是量度与数，只是这量度与数已不复是作为那具有量性与可区分性的原事物，③ 明显地，这也可能有某些可感覚量度的命題和实証，这些并不在原事物的感覚性上着意，而是在某些其它特質上着意。④ 有好多命題，是專研运动的，不管那事物本身是什么，其偶然諸屬性又如何，这些命

---

①策杜巴黎校印本于此分章，以上一句为第二章之总結；以下为第三章，貝刻尔本至第十七行分章。自 1077b 11 至 1078a 5 語意連綿而下，故一般編排，僅于此段註明分章而仍連接排印。

②参看 1076a 38—b 11。

③参看卷 E, 1026a 25，卷 M, 1077a 9。

④有如普遍数学〈数理〉研究各級数学实是中的諸抽象，这样几何也可从各事物量度的可感覚性上进行抽象，因而專門研究事物間純粹的空間关系。

25 题就專研这些事物的运动，这里沒有必要先將运动从可感覺事物中分离，或在可感覺事物中另建立一个运动实是，就这样，在运动方面將事物当作实体，或竟当作面，或为綫，或为可区分，或为不可
30 区分而具有位置，或仅作为不可区分物，可是并不另創为一級可运动对象，这也建立了若干命題，获得許多知識。于是，既然可以說这些全然是眞实的，不仅可分离的事物存在，不可分离的（例如运动）也存在，那么这就可以說，数学家所賦予某些特質的数理对象也全
35 然应該存在。而这也可以无条件地說，其它学术无不如是，各研究其如此如彼的主题——而不問其偶然屬性，（例如以健康为主题的医学，若其有关健康的事物〈病人〉是"白的"，它就不問其白不白，只管其健康为如何，）各門学术就只管各自的主題——研究健康的
1078a 就將事物可作为健康論的那部分为之研究，研究人的，就將事物之可作为人論的那部分为之研究——几何亦然；如其主題恰遇到了可感覚事物，虽則几何不是为它們的可感覚性进行研究，数理也不至于因此之故而被誤为可感覚事物之学术。另一方面，在那些分
5 离于感覚事物的諸事物上作研究也不至于被誤会。

許多特質之見于事物，往往出于事物之由己屬性；例如动物有雌雄之辨这样一个特殊秉賦；（世上并无一个可脫离动物而存在的"雌"与"雄"；）長度或面等之見于事物者其为屬性毋乃类是。与此相仿，我們研究事物之較簡純而先于定义者，我們的知識就較为精
10 确，亦即較为單純。所以，抽象学术之脫离于空間量度者当較混含于空間量度者为精确，脫离于运动者当較混含于运动者为精确；但这学术若所研究者为运动，則当以研究基本运动方式者为較精确；因为这是最單純的运动；而于基本运动方式中，又以均匀、同式、等速运动为最單純。

15 同样的道理，也可应用于光学〈繪画〉与声学〈音乐〉；这兩門学术都不是以其对象当作視象与声响来研究而是当作数与綫来研究

的;① 然而数与綫恰正是光与声的特殊秉賦。力学的研究也如此进行。

所以,我們若將事物的諸屬性互相分开,而对它們作各別的研究,另有些人則在地上划一条幷非一脚長的綫,而把它作一脚〈尺〉

20 标准,我們这样做比之于那些人幷不更为錯誤;因为其間的錯誤不包括在假設前提之內。②

每一問題最好是由这个方式来考察——象算术家与几何学家所为,將不分离的事物姑为分离。人作为一个人是一件不可区分的事物;算术就考慮这人作为不可区分而可以計数的事物时,它具

25 有那些屬性。几何学家看待这人則既不当作一个人,也不当作不可区分物,却当它作一个立体。因为明显地,卽便他有时亦复成为幷非不可区分,在这些屬性〈不可区分性与人性〉之外,凡是該屬于他的特質〈立体性〉总得系屬于他。这么,几何学家說他是一个立

30 体就該是正确的了;他們所談論也确乎是現存事物,他們所說的主題实际存在;因为实是有兩式——这个人不仅有完全实現的存在,还有物質的存在。

又,因为善与美是不同的(善常以行为为主,而美則在不活动的事物身上也可見到),那些人③ 認为数理諸学全不涉及美或善是錯誤的。因为数理于美与善說得好多,也为之做过不少实証;它們

35 倘未直接提到这些,可是它們若曾为美善有关的定义或其影响所及的事情作过实証,这就不能說数理全沒涉及美与善了。美的主

---

①希臘当时学术分类以光学隶于几何,以綫为光学研究之本;声学隶于算术,以比例为音乐之本(参看"解析后編"75b 15)。

② οὐ γ ρ ἐν ταῖς προτάσεσι τὸ ψεῦδος 为亞氏常用名学成語,其意謂那假定之一尺与眞正的标准一尺間所有差数,在那假定尺(假設前提)中是不算数的。参看卷 N,章二,1089a 23。

③显然是指亞里斯底浦(Aristippus);参看卷 B,996a 32。亞里斯底浦約公元前435—356(?),北非洲息勒尼人,苏格拉底諸弟子之一,为伊壁鳩魯前驅。

1078b 要形式“秩序，匀称与明确”，这些惟有数理諸学优于为之作証。又因为这些（例如秩序与明确）显然是許多事物的原因，数理諸学自然也必須研究到以美为因的这一类因果原理。关于这些問題我們
5 將另作較詳明討論。①

章 四

关于数理对象已講得不少；② 我們已說明数理对象是存在的，以及它們凭何命意而存在，③ 又凭何命意而为先于，凭何命意而不为先于。④ 現在，論及意式，我們应先考察意式論本身，絕不去牽
10 連数的性質，而專主于意式論的創始者們所設想的原义。意式論的拥护者是因追求事物的真实而引到意式上的，他們接受了赫拉克利特的教义，將一切可感覺事物描写为“永在消逝之中”，于是認
15 識或思想若須要有一对象，这惟有求之于可感覺事物以外的其它永恆实是。万物既如流水般沒有一瞬的止息，欲求于此有所認識是不可能的。当时苏格拉底專心于倫理道德的析辯，他最先提出了有关倫理諸品德的普遍定义問題。早先的自然学家德謨克利特只
20 在物理学上为热与冷作了些浮淺的界說，于定义問題仅偶有所接触；⑤ 至于毕达哥拉斯学派在以前研究过少数事物——例如机会，道德或婚姻——的定义，他們尽將这些事物連結于数。这是自然的，苏格拉底竭誠于綜合辯証，他以“这是什么”为一切論理〈綜合
25 論法〉的起点，进而探求事物之怎是；因为直到这时期，人們还沒有具备这样的对勘能力，可不必凭依本体知識而揣測諸对反，幷研詢諸对反之是否屬于同一学术；兩件大事尽可归之于苏格拉底——

---

① 这一預定課程，以后未見实授，或后世失其遺文。

② 1078b 6—8 这一句貝刻尔本編在章三末，为第二第三兩章之总結。第杜校本分为第四章之起句。

③ 章二与章三。

④ 1077a 17—20，24—b 11。

⑤ 参看“物学”194a20；又“动物之構造”642a24。

归納思辨与普遍定义，兩者均有关一切学术的基础。但苏格拉底 30 并沒有使普遍性或定义与事物相分离，可是他們〈意式論者〉却予以分离而使之独立，这个就是他們所称为意式的一类事物。凭大略相同的論点，这当然会引致这样的結論，一切普遍地講述的事物 35 都得有意式，这几乎好象一个人要点数事物，覚得事物还少，不好点数，他就故使事物增加，然后再来点数。通式实际已多于个别可 1079a 感覚事物，但在寻取事物的原因时，他們却越出事物而进向通式上追求。对于某一事物必須另有一个脱离本体的同名实是①，（其它各組列也如此，必須各有一个“以一統多”〈通式〉，）不管这些“多”是現世的或超現世事物。②

又，所用以証明通式存在的各个方法，沒有一个足以令人信 5 服；因为有些論据并不必引出这样的結論，有些則于我們常認为无通式的事物上也引出了通式。依照这个原則，一切事物归于多少門学术，这就將有多少类通式；依照这个“以一統多”的論点，虽是否定〈“无物”或“非是”〉亦將有其通式；依照事物灭坏后对于此事 10 物的思念并不随之灭坏这原則，我們又將有已灭坏事物的通式；因为我們留有已灭坏事物的遺象。在某些頗为高明的辯論中，有些人又把那些不成为独立級类的事物引到了“关系”的意式，另有些論辯則引致了“第三人”。③

一般而論，通式的諸論点消灭了事物，这些事物的存在，較之 15 意式的存在却应为相信通式的人所更予关心；因为相应而来的將是数〈二〉为第一，而不是兩〈未定之二〉为第一，將是相关数先于数，而更先于絕对数。④——此外，还有其它的結論，人們紧跟着意

① ὁμώνυμόν τι（同名实是）有的抄本作 συνώνυμόν τι（同义实是）。

② 1078b 34—1079a 3 与卷 A, 990b 2—8，几乎完全相同。以下 1079a4—b3。亦几乎是 990b 9—991a 7 的重复；其中 1079a14—19一节修改旧文較多，而立論仍同。

③参看卷 A, 990b 18 註，又卷 Z, 1039a 2。

④一般相关数即未定之“二”，如“兩倍”較数二为普遍，故应先于数“二”（柏拉图学派之原則）。一般的数“二”相似地应先于“絕对数二”，所以相关数“兩倍”应先于“絕对数二”。但倍即絕对二，亦即二之通式，这就或先于数二或后于二，而成为自相矛盾。

式思想的展开，总不免要与先所执持的諸原理发生冲突。

20　又，依据我們所由建立意式的諸假定，不但該有本体的通式，其它許多事物都該有；（这些观念不独应用于諸本体，亦得应用于非本体，这也就得有非本体事物的学术；数以千計的相似諸疑难將跟着发生。）但依据通式的主張与事例的要求，假如它們能被参与，25 这就只該有本体的意式，因为它們的被参与并不是在屬性上被参与，而正是参与了不可云謂的本体。（举例来說明我的意思，譬如一事物参加于“絕对之倍”，也就参加于“永恆之倍”，但这是附帶30 的；因为这倍只在屬性上可成为“永恆”。）所以通式將是本体。但这相同的名詞指个别本体，也指意式世界中的本体。（如其不然，則那个在个别事物以外的，所謂“一以統多”的意式世界中的本体，其眞义究又何如？）意式与参与意式的个别事物若形式相同，它們35 將必有某些共通特質。（“2”在可灭坏的諸“2”中，或在永恆的“2”中均为相同，何以在“絕对2”〈本2〉与“个别2”中却就不是一样相同？）1079b 然而它們若沒有相同的形式，那它們就只是名称相同而已，这好象人們称加里亞为“人”，也称呼一块木片为“人”，而并未注意兩者之間的共通性一样。

但，我們倘在别方面假設普通定义应用于通式，例如“平面圓5 形”与其它部分的定义应用之于“本圓”〈意式圓〉再等待着加上“这实际上是什么”① 〈这通式之所以为通式者是什么〉，我們必須詢問这个是否全无意义。这一补充將增加到原定义的那一要素上面？补充到“中心”或“平面”或定义的其它各部分？因为所有〈在意式人中〉怎是之各要素均为意式，例如“动物”与“兩脚”。又，这里举出

① 1079b6，τὸ δ' οὗ ἐστὶ，旭雷(P. Shorey)校为 τὸ δ' ὃ ἔστι（“古典語文学报”第二十卷 271—3），茲照他的校正文譯。参看1086b27，这句和这一节辞旨簡略，其大意在說明理想圓的定义与个别圓的普通定义相同，所应增补的只是意式如何为意式而已。

10 了"平面"的意式,"作为意式"就必須符合于作为科屬的涵义,作为科屬便当是一切品种所共通的某些性質。

章 五①

最后大家可以討論这問題,通式对于世上可感覺事物(无論是永恆的或隨时生灭的),发生了什么作用。因为它們既不能使事物

15 动,也不使事物变。它們对于認識也不會有所帮助(因为它們并不是这些事物的本体,若为本体,它們就得存在于事物之中),它們如不存在于所参与的个别事物之中,它們可以被認为是原因,如"白"

20 进入于事物的組成,使一白物得以成其为白〈白性〉。但这論点先是阿那克薩哥拉用过,以后是欧多克索在他答辯疑难时,以及其他某些人也用过,这論点是很容易攻破的;对于这观念不难提出好多无可辯解的反对論点。

25 又,說一切事物"由"通式演化,这"由"就不能是平常的字意。說通式是模型,其它事物参与其中,这不过是詩喻与虛文而已。試看意式,它究屬在制造什么?沒有意式作藍本讓事物照抄,事物也会有,也会生成,不管有无苏格拉底其人,象苏格拉底那样的一个

30 人总会出現。即使苏格拉底是超世永恆的,世上也会有那样的人。同一事物又可以有几个模型,所以也得有几个通式;例如"动物"与"兩脚"与"人"都是人的通式。又通式不仅是可感覺事物的模型,而且也是通式本身的模型,好象科屬本是各品种所系的科屬,却又

35 成为科屬所系的科屬,这样同一事物將又是藍本又是抄本了。

又,本体与本体的所在兩离,似乎是不可能的;那么意式既是

1080a 事物的本体怎能离事物而独立?

在"斐多"中,② 問題这样陈述——通式是"現是"〈現成事物〉与"將是"〈生成事物〉的原因;可是通式虽存在,除了另有一些事物

①此章全部除末一句外,1079b12—1080a8 与卷 A, 991a 8—b 9 几乎完全相同。

②参看"斐多"100D。

5 为之动变，参与通式的事物就不会生成；然而許多其它事物（如一幢房屋或一个指环）他們說它并无通式的却也生成了。那么，明显地，产生上述事物那样的原因，正也可能是他們所說具有意式諸事物之存在〈“現是”〉与其生成〈“將是”〉的原因，而事物也就可以不10 靠通式而靠这些原因以获得其存在。关于意式，这可能照这样，或用更抽象而精确的观点，汇集許多类此的反駁。

章 六

我們既已討論过有关意式諸問題，这該可以再度考虑到那些人主張以数为可分离本体，并为事物之第一原因所发生的后果。15 假如数为一个实是，按照有些人的主張其本体就只是数而沒有别的，跟着就应得有〈这样的各数系〉，（甲）数可以或是（子）第一，第二，一个挨次于一个的实是，每一数各異其品种——这样的数全无例外地，每一数各不能相通①，或是（丑）它們一个一个是无例外地20 挨次的数，而任何的数象他們所說的数学〈算术〉之数一样，都可与任何它数相通；在数学之数中，各数的單位互不相異。或是（寅）其中有些單位可相通，有些不能相通；例如 2，假設为第一个挨次于 1，于是挨次为 3，以及其余，每一数中的單位均可互通，例如第一25 个 2 中的各單位可互通，第一个 3 中的以及其余各数中的各單位也如此；但那“絕对 2”〈本二〉中的單位就不能与絕对 3〈本三〉中的單位互通，其余的顺序各数也相似。数学之数是这么計点的——1，2（这由另一个 1 接上前一个 1 組成），与 3（这由再一个 1，接30 上前兩个 1 組成），余数相似；而意式之数則是这么計点的——在 1 以后跟着一个分明的 2，这不包括前一个数在內，再跟着的 3 也不包括上一个 2，余数相似。或是这样，（乙）数的一类象我們最先35 說明的那一类，② 另一是象数学家所說的那一类，我們最后所說的

---

① συμβληταί 字义为“比量”，或譯“可相比”，或譯“可相加”，或譯“可相通”。

②見于 1080a 15—20，其下一类見于 20—23，第三类見于 23—25 行。

当是第三类。

1080b 又，各类数系，必須或是可分离于事物，或不可分离而存在于視觉对象之中，(可是这不象我們先曾考慮过的方式，① 而只是这样的意义，視觉对象由存在其中的数所組成②)——或是其一类如是，另一类不如是，或是各类都如是或都不如是。

5 这些必然是列数所仅可有的方式。数論派以一为万物之原始，万物之本体，万物之要素，而列数皆由一与另一些事物所合成，他們所述数系悉不出于上述各类别；只是其中一切数全都不能互通的那一类数系还沒有人主張过。这样宜屬合理；除了上述可能 10 諸方式外，不得再有旁的数系。有些人③ 說兩类数系都有，其中先后各数为品种有别者同于意式，数学之数則異于意式亦異于可感觉事物，而兩类数系均可由可感覚事物分离；另一些人④ 說只有数 15 学之数存在，而这数离于可感觉事物，为諸实是之原始。毕达哥拉斯学派也相信数系只数学之数这一类；但他們認为数不脫离可感覚事物，而可感觉事物則为数所組成。他們用数構成了全宇宙，他 20 們所应用的数并非抽象單位；他們假定数有空間量度。但是第一个1如何能構成量度，这个他們似乎沒法說明。

另一个思想家⑤ 說，只有通式之数卽第一类数系存在，另一些⑥ 又說通式之数便是数学之数，兩者相同。

25 綫，面，体的例相似。有些人意謂事物作为数理对象与其作为意式相異；⑦ 在意見与此相反的各家中，有些人只以数学方式談数

---

①参看1076a 38—b 11。

②毕达哥拉斯数論派的观念。

③指柏拉图。

④指斯泮雪浦。

⑤某个未指名的柏拉图学派。

⑥指齐諾克拉底。

⑦这主張盖出于柏拉图；参看卷A，992b 13—18。

理对象——这些人不以意式为数，也未言及意式存在；① 另有些人不照数学方式説数学对象，他們説幷不是每一空間量度均可区分为計度，也不能任意取兩个單位来造成 2，② 所有主張万物原理与元素皆出于"1"的人，除了毕达哥拉斯学派以外，都認为数是抽象的單位所組成；但如上曾述及，他們認为数是量度。③ 数有多少类方式这該已敍述清楚，別无遺漏了；所有这些主張均非切实，而其中有些想法比別一些更为虛幻。

章　七

1081a　于是讓我們先硏究諸單位可否相通，倘可相通，則在我們前曾辯析的兩方式中应取那一方式。④ 这可能任何單位均不与任何單位相通，这也可能"本 2"与"本 3"中的各單位不相通，一般地在每一意式数中各單位是不相通于其它意式数中各單位的。現在（一）假如所有單位均无異而可相通，我們所得为数学之数——数就只一个系列，意式不能是这样的数。"人意式"与"动物意式"或其它任何意式怎能成为这样的数？每一事物各有一个意式，例如人有"人本"，动物有"动物本"；但相似而未分化的数无限的众多，任何个别的 3 都得象其它諸 3 一样作为"人本"。然而意式若不能是数，它就全不能存在。意式將由何原理衍生？由 1 与未定之 2 衍生数，这些就只是数的原理与要素，意式之于数不能列为先于或后于。⑤

但，（二）假如諸單位为不相通，任何数均不相通于任何数，这

①指斯泮雪浦。

②指齐諾克拉底信于不可分綫。（可参看里特尔与柏来勒"希臘哲学史"第八版 362 頁）。亞氏在卷 A 章九 992a 20—23，以"不可分綫"之説屬之于柏拉图。

③ 1080b 19。

④参看 1080a 18－20，23－35。

⑤柏拉图所承認的制数原理为 1 与未定之 2（或譯單双）。亞氏將此兩原理当作"本 1"与"本 2"，因而論証（甲）它們不能制数，（乙）也不能先于或后于数，卽不能为数之因也不能是数之果；因为它們是由不同品种單位所組成的。他进而又論証意式幷非由任何原理所演生，所以幷不存在。

样的数不能成为数学之数；因为数学之数由未分化的諸單位組成，
20 这性質也証明为切于实际。这也不能成为意式数。这样的数系，2不会是“一与未定之兩”所生成的第一个数，其它各数也不能有“2，3，4……”的串联順序，因为不管是否象意式論的初創者所說，意式2中的諸單位从“不等”中同时衍生（“不等”在被平衡时列
25 数就因而生成）或从别的方式衍生，——若其中之一为先于另一，这便將先于由所組合的2；倘有某一物先于另一物，則兩者之綜和將是先于另一而后于某一。

又，因为“本1”为第一，于是在“本1”之后有一个个别之1先
30 于其它諸1，再一个个别之1，紧接于那前一个1之后实为第三个1，而后于原1者兩个順次，——这样諸單位必是先于照它們所点到的数序；例如在2中，已有第三單位先3而存在，第四第五單位已在3中，先于4与5兩数而存在。現在这些思想家固然都沒有
35 說过諸單位是这样的完全不相通，但照他們的原理推演起来，情况便是这样，虽則实际上这是不可能的。因为这是合理的，假如有第
1081 b 一單位或第一个1，諸單位应有先于与后于之分，假如有一个第一个2，則諸2也应有先于与后于之分；在第一之后这必須会有第二也是合理的，如有第二，也就得有第三，其余順序相接，（同时作兩
5 样敍述，以意式之1为第一，將另一單位次之其后为第一个1，又說2是次于意式之1以后为第一个2，这是不可能的），但他們制造了第一單位或第一个1，却不再有第二个1与第三个1，他們制
10 造了第一个2，却不再制造第二个2与第三个2。

假如所有單位均不相通，这也清楚地不可能有“本2”与“本3”；它数亦然。因为无論單位是未分化的或是每个都各不相同，
15 数必須以加法来点計，例如2是在1上加1，3由2上加1，4亦相似。这样，数不能依照他們制数的方式由“兩”与“一”来創造；〈依照加法〉2成为3的部分，3成为4的部分，挨次各数亦然。然

20 而他們却說4由第一个2与那未定之2生成，——这样兩个2的产物① 有别于本2；如其不然，本2將为4的一个部分，而加上另一个2。相似地2將由“本1”加上另一个1組成；若然如此，則其
25 另一要素就不能是“未定之2”；因为这另一要素应創造另一个單位，而不該象未定之二那样創造一个已定之2。

又，在本3与本2之外怎能有别的諸3与諸2？它們又怎样
30 由先于与后于的諸單位来組成？所有这些都是荒唐的寓言，“原2”〈第一个2〉与“本3”〈絕对3〉均不能成立。可是，若以“一与未定之兩”为之要素，則这些就都該存在。这样的結果倘是不可能的，那么要將这些作为創造原理就也不可能。

35 于是，假如諸單位品种各各不同，这些和类乎这些的結果必然跟着发生。但(三)假如只是每一数中的各單位为未分化而互通，
1082a 各数中的各單位則是互已分化而品种各不相同，这样疑难照样存在。例如在本10〈意式之10〉之中有十个單位，10可以由十个1組成，也可以由兩个5組成。但“本10”旣非任何偶然的單位所組
5 成，② ——在10中的各單位必須相異。因为，它們若不相異，那么組成10的兩5也不会相異；但因为兩5应为相異，各單位也將相異。然而，假如它們相異，是否10之中除了兩5以外沒有其它别異的5呢？假如那里沒有别的5，这就成为悖解；③ 若然是另有其
10 它种类的5，这样的5所組成的10，又將是那一类的10？因为在10中就只有自己这本10，另无它10。

---

①未定之2为“倍”，作用于意式之2而产生兩个2，这兩个2之成4，異于兩个意式之2。

②罗斯詮釋此語：意式之10是一个整数，其中作为單位的各数亦应为意式数，而名为一个整数；因此那兩个5应是不同品种，方能以兩个不同事物为要素而合成一个整体，于十个1而論亦然。但是这与我們现在的持論就相矛盾了。

③此語頗难索解，特来屯尼克詮釋品种相異的5蓋为各單位以不同方式組合起来的5。

照他们的主张，4确乎必不是任何偶然的诸2所可组成；他们说那未定之2接受了那已定之2，造成两个2；因为未定之2的性质
15 就在使其所受之数成倍。

又，把2脱离其两个单位而当作一实是，把3脱离其三个单位而当作一实是，这怎么才可能？或是由于一个参与在别个之中，象“白人”一样遂成为不同于“白”与“人”（因为白人参与于两者），或
20 是由于一个为别个的差异，象“人”之不同于“动物”和“两脚”一样。

又，有些事物因接触而成一，有些因混和而成一，有些因位置而成一；这些命意均不能应用那组成这2或这3的诸单位，恰象两
25 个人在一起不是使之各解脱其个人而别成为整一事物，各单位之组成列数者意必同然。它们之原为不可区分，于它们作为数而论无关重要；诸点也不可区分，可是一对的点不殊于那两个单点。

30 但，我们也不能忽忘这个后果，跟着还有“先于之2”与“后于之2”，它数亦然。就算4中的两个2是同时的；这些在8之中就得是“先于之2”了，象2创生它们一样，它们创生“本8”中的两4。因此，第一个2若为一意式，这些2也得是某类的意式。同样
35 的道理适用于诸1；因为“第一个2”中的诸1，跟着第一个2创生4而入于本4之中，所以一切1都成意式，而一个意式将是若干意式所组成。所以清楚地，照这样的意式之出于组合，若说有动物的
1082b 诸意式时，人们将可说动物是诸动物所组成。

总之，分化单位使成不同品种之任何方式均为一荒唐之寓言；我所说寓言的意义，就是为配合一个假设而杜撰的说明。我们所见的一〈单位〉无论在量上和在质上不异于别个一〈单位〉，而数必
5 须是或等或不等——一切数均应如此，而抽象〈单位〉所组成的数更应如此——所以，凡一数若既不大于亦不小于另一数，便应与之相等；但在数上所说的相等，于两事物而言，若品种不异而相等者

10 则谓之相同。倘品种有异，虽“本10”中之诸2，即便它们相等，也不能不被分化，谁要说它们并不分化，又能提出怎样的理由？

又，假如每个1加另1为2，从“本2”中来的1和从“本3”中来的1亦将成2。现在(甲)这个2将是相异的1所组成；(乙)这

10 个2对于3应属先于抑为后于？似乎这必是先于；因为其中的一个单位与3为同时，另一个则与2为同时。于我们讲来，一般1与1若合在一起就是2，无论事物是否相等或不等，例如这个善一和这个恶一，或是一个人和一匹马，总都是“2”。

20 假如“本3”为数不大于2，这是可诧异的；假如这是较大，那么清楚地其中必有一个与2相等的数，而这数便应与“本2”不相异。但是，若说有品种相异的第一类数与第二类数这就不可能了。

意式也不能是数。因为在这特点上论，倘真以数为意式，那么

25 主张单位应各不同的人就该是正确的了；这在先曾已讲过。① 通式是整一的；但“诸1”若不异，“诸2”与“诸3”亦应不异。所以当我们这样计点——“1， 2”……他们就必得说这个并不是1个加于前一个数；因为照我们的做法，数就不是从未定之2制成，而一个

30 数也不能成为一个意式；因为这样一个意式将先另一个意式存在着而所有诸通式将成为一个通式的诸部分。② 这样，由他们的假设来看，他们的推论都是对的，但从全局来看，他们是错的；他们的观念为害匪浅，他们也得承认这种主张本身引致某些疑难，——当我

35 们计点时说“1，2，3”究属是在一个加一个点各数呢，还是在点各个部分呢。③ 但是我们两项都做了；所以从这问题肇致这样重大的纷歧，殊为荒唐。

---

①见1081a 5—17。

②意即所有列数，均为一个最大数的许多部分。

③亚贝尔脱（O. Apelt）解释亚氏语意：点数如当作加法，则各数均为数学之数；如把每一数当作一个个别生成之事物，就得成为各别的数。亚氏认为用两种看法来看这点计动作均无不可。

章 八

1083a 最好首先决定什么是数的差異，假如一也有差異，則一的差異又是什么。單位的差異必須求之于量或質上；單位在这些上面似乎均有差異。但数作为数論，則在量上各有差異。假如單位真有量5 差，則虽是有一样多單位的兩数也將有量差。又在这些具有量差的單位中是那第一單位为較大或較小，抑是第二單位在或增或減？所有这些都是不合理的拟議。它們也不能在質上相異。因为对于10 諸單位不能系以屬性；即便对于列数，質也只能是跟从量而为之系屬。① 又，1 与未定之 2 均不能使数发生質別，因为 1 本无質而未定之 2 只有量性；这一实是只具有使事物成为多的性能。假如事实誠不若是，他們該早在論題开始时就有說明，幷决定何以單位的15 差異必須存在，他們既未能先为說明，則他們所謂差異究將何所指呢？

于是明显地，假如意式是数，諸單位就幷非全可相通，在〈前述〉兩个方式中也不能說它們全不相通。② 但其他某些人关于数的20 議論方式也未为正确。那些不主于意式，也不以意式为某些数列的人，他們認为世上存在有数理对象而列数为現存万物中的基本实是，"本 1"又为列数之起点。这是悖解的：照他們的說法，在諸 1 中有一"原 1"〈第一个 1〉，却在諸 2 中幷不建立"原 2"〈第一个25 2〉，諸 3 中也沒有"原 3"〈第一个 3〉。③ 同样的理由应該适用于所有各数。关于数，假使事实正是这样，人們就会得想到惟有数学之数实际存在，而 1 幷非起点（因这样一类的 1 將異于其它諸 1；而 2，也將援例存在有第一个 2 与諸 2 另作一类，以下順序各数也

①数之質別有素数或組合数，平面（二次）或立体数（三次），这些質別皆为量变所成的屬性。参看卷 Δ，章十四 1020b3—8。

②参看 1080a 18—20，23—35。

③ 20 行某人指斯泮雪浦；他不主于意式数而以"本 1"为通式要理（本因），亚氏下此詆其瑕疵。

30 相似)。但，假令1正为万物起点，則关于数理之实义，毋宁以柏拉图之說为近眞，"原2"与"原3"便或当为理所必有，而各数亦必互35 不相通。反之，人苟欲依从此說，則又不能免于吾人上所述①若干不符事实之結論。但，兩說必据其一，若兩不可据，則数便不能脫离于事物而存在。

1083 b 这也是明显的，这观念的第三翻版②最为拙劣——这就是意式之数与数学之数为相同之說。这一說含有兩个錯誤。(一)数学之数不能是这一类的数，只有持此主張的人杜撰了某些特殊的綫5 索才能紡織起来。(二)主張意式数的人們所面对着的一切后果他也得接受。

毕达哥拉斯学派的数論，較之上述各家較少迷惑，但他們也頗10 自立異。他們不把数当作独立自在的事物，自然解除了許多疑难的后果；但他們又以实体为列数所成而且实体便是列数，这却是不可能的。这样来說明不可区分的空間量度是不眞确的；这类量度无論怎么多怎么少，諸1是沒有量度的；一个量度怎能由不可区分15 物来組成？算术之数終当由抽象諸1来組成。但，这些思想家把数合同于实物；至少他們是把实物当作列数所組成，于是就把数学命題按上去。

于是，数若为一自存的实物，这就必需在前述諸方式中的一式20 上存在，如果不能在前述的③任何一式上存在，数就显然不会具有那样的性質，那些性質是主張数为独立事物的人替它按上去的。

又，是否每个單位都得之于"平衡了的大与小"抑或一个由25 "小"来另一个由"大"来？(甲)若为后一式，每一事物既不尽备所有的要素，其中各單位也不会沒有差異；因为其中有一为大，另一

①参看1080b 37—1083a 17。

②指齐諾克拉底之說，参看1080b 22。

③见于1080a 15—b 36。

为与大相对反的小。在“本3”中的諸單位又如何安排？其中有一畸另單位。但也許正是这緣由，他們以“本一”为諸奇数中的中間

30 單位。① (乙)但兩單位若都是平衡了的大与小，那作为整个一件事物的2又怎样由大与小組成？或是如何与其單位相異？又，單位是先于2；因为这消失，2也随之消失。于是1將是一个意式的

35 意式，这在2以前先生成。那么，这从何生成？不是从“未定之2”，因为“未定之2”的作用是在使“倍”。

再者，数必須是无限或是有限（因为这些思想家認为数能独

1084a 立存在，这就应該在兩者中确定其一②）。淸楚地，这不能是无限；因为无限数是既非奇数又非偶数，而列数生成非奇必偶，非偶必奇。其一法，当1加之于一个偶数时，則生成一个奇数；另一法，当1被2連乘时，就生成2的倍增数；又一法当2的倍增数，被奇数

5 所乘时就产生其它的偶数。③ 又，假如每一意式是某些事物的意式，而数为意式，无限数本身將是某事物（或是可感覺事物或是其它事物）的一个意式。可是这个本身就不合理，而照他們的理論也

10 未必可能，至少是照他們的意式安排应为不可能。

但，数若为有限，則其极限在那里？关于这个，不仅該举出事实，还得說明理由。倘照有些人④所說数以10为終，則通式之为

---

①参看第尔士輯“先苏格拉底”（第三版）卷一，346,17—22，又270,18。

②如果数是独立存在的，其实现必須是一个无限或是一个有限数。亚氏自己的主張是数只能潛在地为无限，其所实现必为一有限数。

③柏拉图“巴門尼德”144A以1与2为奇偶起点，由1与2相加得3；用此三数，(1)以偶乘偶，(2)奇乘奇，(3)奇乘偶，(4)偶乘奇，四法制作列数。(3)(4)兩法实际相同。由(1)与(3)(4)可得一切偶数：2的倍增数卽乘方数2,4,8,16。其中所缺偶数由2×3=6，2×5=10，4×3=12，2×7=14……来递补。但(2)法不能得一切奇数。素数如5,7等均非乘法所能制成。柏拉图以加法制成第一个素数3。实际其它素数均須由偶数加一制成。

④以十为数之終其旨出于毕达哥拉斯学派，此处所指包括柏拉图在內（参看“物学”206b32），大約斯泮雪浦亦从此旨。

15 数，也就仅止于10了；例如3为"人本"，又以何数为"馬本"？作为事物之本的若干数列遂終于10。这必須是在这限度內的一个数：因为只有这些数才是本体，才是意式。可是这些数目很快就用尽了；动物形式的种类着实超过这些数目。同时，这是清楚的，如依

20 此而以意式之"3"为"人本"，其它諸3亦当如兹（在同数内的诸3亦当相似），① 这样將是无限数的人众；假如每个3均为一个意式，則諸3將悉成"人本"，如其不然，諸3也得是一般人众。又，假如

25 小数为大数的一部分（姑以同数內的諸單位为可相通），于是倘以"本4"为"馬"或"白"或其它任何事物的意式，則若人为2时，便当以人为馬的一个部分。这也是悖解的，可有10的意式，而不得有11与以下各数的意式。又，某些事物碰巧是，或也实际是沒有通式的；何以这些沒有通式？我們認为通式不是事物之原因。又，說是

30 由1至10的数系較之本10更应作为实物与通式，这也悖解。本10是作为整体而生成的，至于1至10的数系，則未見其作为整体而生成。他們却先假定了1至10为一个完整的数系。至少，他們曾在10限以內創造了好些衍生物——例如虛空，比例，奇数以及

35 类此的其它各項。他們將动靜，善惡一类事物列为肇始原理，而將其它事物归之于数。② 所以他們把奇性合之于1；因为如以3作奇

1084 b 数之本性則5又何如？③

---

①此括弧內支句費解。罗宾(Robin)解为在"意式4"內之3，与涵于意式5內之4中的3亦相似，逐級类推亦相似（参看罗宾："柏拉图意式論在亚里士多德以后之发展"352頁）。

②"虛空"由未定之2衍生，可参看色烏弗拉斯托"哲学"(312,18－313,3)。"动"亦出于"未定之2"見本書卷A章九，卷K章九。"靜"自然由1衍生，可不煩参証。此处所举各例中实际仅"比例"才眞正是数的衍生物。敍里安諾詮論比例三式1:2:3为算术比例；1:2:4为几何比例；2:3:6为音乐比例。此三式所举数目皆在10以內。

③数論学派以1为具有奇性，3,5等为奇数而无奇性，得其奇性于1；如7之为奇数，并不因3因5以为奇，惟因1以取其奇性。

又，对于空間量体及类此的事物，他們都用有定限的数来說明；例如，第一，不可分綫，① 其次 2，以及其它；这些都进到 10 而終止。②

再者，假如数能独立自存，人們可以請問那一数目为先，——1 或3 或 2？假如数是組合的，自当以 1 为先于，但普遍性与形式若为先于，那么列数便当为先于；因为諸 1 只是列数的物質材料，而数才是为之作用的形式。在某一涵义上，直角为先于銳角，因为直角有定限，而銳角犹未定，故于定义上为先；在另一涵义上，則銳角为先于，因为銳角是直角部分，直角被区分則成諸銳角。作为物質，則銳角元素与單位为先于；但于形式与由定义所昭示的本体而論，則直角与"物質和形式結合起来的整体"应为先于；因为綜合实体虽在生成过程上为后，却是較接近于形式与定义。那么，1 安得为起点？他們答复說，因为 1 是不可区分的；但普遍性与个别性或元素均不可区分。而作为起点則有"始于定义"与"在时間上为始"的分別。那么，1 在那一方面为起点？上曾言及，直角可被認为先于銳角，銳角也可說是先于直角，那么直角与銳角均可当作 1 看。他們使 1 在兩方面都成为起点。但这是不可能的。因为普遍性是由形式或本体以成一，而元素則由物質以成一，或由部分以成一。兩者〈数与單位〉各可为一——实际上兩个單位③ 均各潛在（至少，照他們所說不同的数由不同种类的單位組成，亦就是說数不是一堆，而各自一个整体，这就該是这样），而不是完全的实現。他們所以陷入錯誤的原因是他們同时由数理立场又由普遍定义出发，进行研究，这样（甲）从数理出发，他們以 1 为点，当作第一原理；因为單

---

①参看卷 A，992a22，又卷 N，章三。

②参看卷 N，1090b 21—24，数論以 1 合于点（即不可分綫），2 合于綫，3 合于面，4 合于立体，而 1，2，3，4 則合成 10，为数之終，一切空間量体尽涵于中。

③这里亚氏以 2 为例，其中兩个 1，在 2 实現为一个整数时，均各轉成为潛在。

位是一个沒有位置的点。(他們象旁的人① 也曾做过的那样,把最
30 小的部分按裝成为事物。)于是"1"成为数的物質要素,同时也就
先于2;而在2当作一个整数,当作一个形式时,则1又为后于。
然而,(乙)因为他們正在探索普遍性,遂又把"1"表現为列数形式
涵义的一个部分。但这些特性不能在同时属之同一事物。

假如"本1"必須是无定位的單元(因为这除了是原理外,并不
35 異于它1),2是可区分的,但1則不可区分,1之于"本1"較之于
2將更为相切近,但,1如切近于"本1","本1"之于1也將較之
1085a 于2为相切近;那么2中的各單位必然先于2。然而他們否認这
个;至少,他們曾說是2先創生。

又,假如"本2"是一个整体,"本3"也是一个整体,兩者合成
为2〈兩个整体〉。于是,这个"2"所从产生的那兩者又当是何物
呢?

章　九

5 因为列数間不是接触而是串联,例如在2与3中的各單位之
間什么都沒有,人們可以請問这些于本1是否也如此紧跟着,紧跟
着本1的应是2抑或2中的某一个單位。②

在后于数的各級事物——綫,面,体——也会遭遇相似的迷
10 难。有些人③ 由"大与小"的各品种構制这些,例如由長短制綫,由
闊狹制面,由深淺制体;那些都是大与小的各个品种。这类几何事
物之肇始原理〈第一原理〉,相当于列数之肇始原理,各家所說不
15 同。在这些問題上面,常見有許多不切实的寓言与理当引起的矛
盾。(一)若非闊狹也成为長短,几何各級事物便將互相分离。(但

①指原子(不可分物)論派。

②看本卷第七章,1081a 17—35。

③大約也包括柏拉图在內。

闊狹若合于長短，面將合于綫，而体合于面；① 还有角度与图形以及类此諸事物又怎样能解釋?)又(二)在数这方面同样的情形也得

20 遭遇；因为"長短"等是量度的諸屬性，而量度并不由这些組成，正象綫不由"曲直"組成或体不由平滑与粗糙組成一样。②

所有这些观点所遇的困难与科屬內的品种在論及普遍性时

25 所遇的困难是共通的，例如这参于个別动物之中的是否为"意式动物"抑其它"动物"。假如普遍性不脫离于可感覚事物，这原不会有何困难；若照有些人的主張一与列数皆相分离，困难就不易解决；这所謂"不易"便是"不可能"。因为当我們想到2中之一或一般数

30 目中的一，我們所想的正是意式之一抑或其它的一?③

于是，有些人由这类物質創制几何量体，另有些人④由点来創制，——他們認为点不是1而是与1相似的事物——也由其它材料如与"1"不同的"众"来創制；这些原理也得遭遇同样严重的困

35 难。因为这些物質若相同，則綫，面，体將相同；由同样元素所成事物亦必相同。若說物質不止一样，其一为綫之物質，另一为面，又

1085b 一为体，那么这些物質或为互涵，或不互涵，同样的結果还得产生；因为这样，面就当或含有綫或便自己成了綫。

再者，数何能由"單与众"組成，他們并未試作解釋；可是不管

5 他們作何解釋，那些主張"由1与未定之2"来制数的人⑤所面对着的諸駁議，他們也得接受。其一說是由普遍地云謂着的"众"而不由某一特殊的"众"来制数，另一說則由某一特殊的众即第一个众来制数；照后一說，2为第一个众。⑥ 所以兩說实际上并无重

---

① 1085a7—19，参看卷A，992a10—19。

② 参看卷A，992b1—7，又卷N，1088a15—21。

③ 1085a24—31，旁涉意式論之一般迷难，与上文不甚貫串。

④ 大概另指斯泮雪浦。柏拉图与齐諾克拉底并不置重于点（参看卷A章九，章五）。

⑤ 指柏拉图与齐諾克拉底。

⑥ 亚氏在这里仍將"未定之2"当作2与本2来批評柏拉图学派之說。

10 要差別，相同的困难跟蹤着这些理論——由这些来制数，其方法为如何，摻杂或排列或混和或生殖？以及其它諸問題。在各种疑难之中，人們可以独执这一問題，“假如每一單位为1，1从何来？”
15 当然，并非每个1都是“本1”。于是諸1必須是从“本1”与“众”或众的一部分来。要說單位是出于众多，这不可能，因为这是不可区分的；由众的一部分来制造1也有許多不合理处；因为(甲)每一部分必須是不可区分的(否則所取的这一部分將仍还是众，而这
20 將是可区分的)，而“單与众”就不成其为兩要素了；因为各个單位不是从“單与众”創生的。(乙)执持这种主張的人不做旁的事，却預拟了另一个数；因为它的不可区分物所組成的众就是一个数。①

又，我們必須依照这个理論再研究数是有限抑无限的問題。②
25 起初似乎有一个众，其本身为有限，由此“有限之众”与“一”共同創生有限数的諸單位，而另有一个众則是絕对之众，也是无限之众；于是試問用那一类的众多作为与元一配合的要素？人們也可以相似地詢問到“点”，那是他們用以創制几何量体的要素。因为这当
30 然不是惟一的一个点；无論如何請他們說明其它各个点各由什么来制成。当然不是由“本点”加上一些距离来制作其它各点。因为数是不可区分之一所組成，但几何量体則不然，所以也不能象由众这个要素的不可区分之諸部分来制成一〈單位〉那样，說要由距离
35 的不可区分之諸部分来制成点。③

于是，这些反对意見以及类此的其它意見显明了数与空間量
1086a 体不能脱离事物而独立。又，关于数論各家立說的紛歧，这就是其

①这里說明兩些：(甲)众的不可区分部分就不成为“众多”而是“單一”。这样，“众多”为諸一所構成，这就不能与“單位之一”相配而成为制数兩要素。(乙)由众多制数等于說“数出于数”，也等于什么都沒有說。

②参看1083b 36。

③点不能含有距离的要素；而且距离的任何一段仍还是距离，不能成点。一在“众”中可作为一个部分，点在綫內不能作一个部分。

中必有錯誤的表征，这些錯处引起了混乱。那些認为只有数理对象能脫离可感覚事物而独立的人①，看到通式的虛妄与其所引起
5 的困惑，已經放棄了意式之数而轉向于数学之数。然而，那些想同时維持通式与数的人假設了这些原理，② 却看不到数学数存在于意式数之外，他們③ 把意式数在理論上合一于数学数，而实际上則
10 消除了数学数；因为他們所建立的一些特殊的假設，都与一般的数理不符。最初提出通式的人假定数是通式时，也承認有数理对象存在，④ 他是自然地將兩者分开的。所以他們都有某些方面是眞确的，但全部而論都不免于錯誤。他們的立論不相符合而相冲突，
15 这就証实了其中必有不是之处。錯誤就在他們的假設与原理。坏木料总难制成好家具，愛比卡尔謨⑤ 說过，“才出口，人就知道此言有誤”。

关于数，我們所提出的問題和所得的結論已足够（那些已信服
20 了的人，可在后更为之詳解而益坚其所信，至于尙不信服的人也就再不会有所信服）。⑥ 关于第一原理与第一原因与元素，那些專談可感覚本体的各家之說，一部分已在我們的物学著述中⑦ 說过，一部分也不屬于我們現在的硏究范圍；但于那些認为在可感覚物体
25 以外，还有其它本体的諸家之說，这必需在討論过上述各家以后，接着予以考虑。因为有些人說意式与数就是这类〈超感覚〉本体，而这些要素就是实在事物的要素与原理，关于这些我們必須硏究

①指斯泮雪浦。

②这些原理，指“一与未定之二”，可参看第七章。

③指齐諾克拉底。

④柏拉图。

⑤第尔士編“殘篇”14。

⑥敍里安諾將以下各节編入卷N。

⑦見于“物学”卷一，第四至六章；“說天”卷三，第三至四章，“成坏論”卷一，第一章。

30 他們說了些什么，所說的內容其实义又如何。

那些專主于数而于数又主于数学之数的人，必須在后另論；①但是关于那些相信意式的人，大家可以同时观測他們思想的途徑和他們所投入的困惑。他們把意式制成为“普遍”，同时又把意式当35 作可分离的“个别”来处理。这样是不可能的，这曾已为之辯明。②那些人既以本体外离于可感覚事物，他們就不得不使那作为普遍的本体又自备有个体的特性。他們想到了可感覚世界的形形色色，1086 b 尽在消逝之中，惟其普遍理念离異了万物，然后可得保存于人間意識之中。我們先已說过③苏格拉底曾用定义〈以求在万变中探取其不变之眞理，〉启发了这样的理論，但是他所始創的“普遍”并不与5 “个别”相分离；在这里他的思想是正确的。結果是已明白的了，若无普遍性則事物必莫得而認取，世上亦无以积累其知識，关于意式只在它脫离事物这一点上，引起駁議。可是，他的繼承者却認为若要在流行不息的感覚本体以外建立任何本体，就必需把普遍理念10 脫出感覚事物而使这些以普遍性为之云謂的本体独立存在，这也就使它們“既成为普遍而又还是个别”。照我們上述的看法，这就是意式論本身的症結。

章 十

讓我們对于相信意式的人提出一个共有的疑难，这一疑难在15 我們先时列举諸問題时曾已說明。④我們若不象个别事物那样假定諸本体为可分离而独立存在，那么我們就消灭了我們自己所意想的“本体”；但，我們若將本体形成为可分离的，則它們的要素与它們的原理該又如何？

---

①指斯泮雪浦，参看卷 N，1090a7—15，20—b20。

②参看卷 B、1003a 7—17。

③見于 1078b 17—30。

④卷 B，999b 24—1000a 4，1003a 5—17。

20 假如諸本体不是普遍而是个别的，(甲)实物与其要素將为数相同，(乙)要素也就不可能得其認識。因为(甲)試使言語中的音节为諸本体，而使它們的字母作为本体的要素；既然諸音节不是形式相同的普遍，不是一个类名，而各自成为一个个体，則$\beta\alpha$就只能有
25 一个，其它音节也只能各有一个(又他們〈柏拉图学派〉于每一意式实是也認为各成一个整体)。倘諸音节皆为唯一个体，則組成它們的各部分也將是唯一的；于是α不能超过一个，依据同样的論点，
30 也不能有多数的相同音节存在，而其它諸字母也各只能有一个。然而若說这样是对的，那么字母以外就沒有别的了，所有的仅为字母而已。(乙)又，要素也將无从取得其認識，因为它們不是普遍的，而知識却在于認取事物之普遍性。知識必須依凭于实証和定义，
35 这就是知識具有普遍性的說明；若不是每一个三角的諸內角均等于兩直角，我們就不作这个"三角的諸內角等于兩直角"的論断，若
1087a 不是"凡人均为动物"，我們也不作这个人是一个动物的論断。

但，諸原理若均为普遍，則由此原理所組成的諸本体亦当均为普遍，或是非本体將先于本体；因为普遍不是一个本体，而要素或原理却是普遍的，要素或原理先于其所主的事物。

5 当他們正由要素組成意式的同时，又宣称意式脫离那与之形式相同的本体而为一个独立实是，所有这些疑难就自然地跟着发生。

但是，如以言語要素为例，若这并不必需要有一个"本α"与一
10 个"本β"而仍可以有許多α許多β，則由此就可以有无数相似的音节。

依据一切知識悉屬普遍之說，事物之諸原理亦当为普遍性而不是各个独立本体，而实际引致了我們上所述各論点中最大困惑
15 者，便是此說，然此說虽則在某一涵义上为不合，在另一涵义上講还是眞实的。"知識"类于动字"知"，具有兩項命意，其一为潛能另

一为实現。作为潛能，这就是普遍而未定限的物質，所相涉者皆为
20 无所專指的普遍；迨其实現則既为一有定的“这个”，这就只能是
“这个”已經确定的个体了。視覺所見各个顏色就是顏色而已，視
覺忽然見到了那普遍顏色，这只是出于偶然。文法家所考察的这
个个別的 α 就是一个 α 而已。假如諸原理必須是普遍的，則由普
遍原理所推演的諸事物，例如在論理实証中，[1] 亦必为普遍；若然
25 如此，則一切事物將悉无可分离的独立存在〈自性〉——亦卽一切
均无本体。但明显地，知識之一义为普遍，另一义則非普遍。

①罗斯註釋：“論理实証”（ἀπόδειξις）必須在第一格（“解析后編”卷一，第十四章），在这格中普遍前提应作出普遍結論。

卷（N）十四

章 一

关于这类本体，我們所述应已足够。① 所有哲学家无論在自然
30 事物或在不动变事物均以諸对反为第一原理；但在一切第一原理
之先，不該另有事物，所以这不該既是第一原理，而又从某事物得
其演变；若从此說，如以"白"为第一原理，便应以白为白，无复更先
于白之事物；可是这白却预拟为别一事物之演变，而这一底层事物
35 又得先于"白"，这是荒謬的。但一切由对反所演生的事物例皆出
1087b 于某一底层；那么諸对反必得在某处涵有此底层。本体并无对反，
这不仅事实昭然，理知的思考也可加以証实。所以一切对反不能
严格地称为第一原理；第一原理当異乎諸对反。

可是，这些思想家把物質作为兩对反之一，有些人② 就以"不
5 等"（他們認为"不等"即"众多"的本性）为元一之对反，而另一些
人③ 则以众多为元一之对反。前者引用"不等之兩"即"大与小"，
来制数，后者则引用"众"来制数，惟照兩家之說，均以一为怎是而
由此制数。那位哲学家說"不等与元一"为要素时，以"不等"为"大
与小"所組成的一个"兩"，其意盖以"不等"或"大与小"为一个要
10 素，④ 并未言明它們是在定义上为一而不是于数为一。他們于这

①此句語意应表示第十四卷另起論題，但第十四卷所論題旨与第十三卷并无明显差異。故敍里安諾不以此句为开卷語，别以第十三卷1086a 21句为第十四卷开始。这兩卷于柏拉图学派意式論与数論之批評，各章編次欠整齐，亦不无复沓；故后人推論亞氏先草成第十四卷，以后又扩充为第十三卷；后世兩为編录。

②指柏拉图。

③大約是指斯泮雪浦。

④"大与小"，柏拉图意中为一物，亦为一原理，即未定数。亞氏在这里承認此义，使之与元一相对；但他在其它章节中又将大与小当作兩物而加以批評。

些称为諸要素的原理，論敍頗为混淆，有些人[①]列举“大”与“小”与“元一”三者为数的要素，二为物質，一为形式；另有些人[②]列举“多 15 与少”，因为“大与小”的本性只可应用于量度，不适于数；又一些人[③]列举“超过与被超过的”——即大小与多少的通性。从它們所可引起的某些后果上看来，这些各不相同的意見并无分别；他們所提供的說明既是抽象的，他們所发生的后果也是抽象問題，而各家 20 所求以自圓其說者亦仅在避免抽象的疑难，——只有一点相異处是：若不以大与小为原理，而以超过与被超过为原理，則此类要素將先于 2 而制成列数；因为“超过与被超过”較之“大与小”为更普 25 遍，列数也較 2 为更普遍。但他們只說其一义而不承認其另一义

另有些人[④]以“異”与“别”为一之对成，另有些人[⑤]以“众”為一〈單〉之对成。但，照他們所說“事物皆出于对反”而論，“不等”应为“等”之对，“異”应为“同”之对，“别”应为“本”之对，那么仍当以 30 “众”对“一”为宜．然众一之为对犹不能尽免于訾議；因为多之对为少，众为多性，則其所对应是少性，这样“一”恰就轉成为“少”了。

“一”显然是一个計量。[⑥]在每一事例上必各有一个，本性分明 35 的，底层事物，例如音乐〈音阶〉的單位为四分音程，量度的單位为一指或一脚[⑦]或类此者，韻律的單位为一节拍或一音节。相似地，就 1088a 重力而論其單位为确定的某一重量。一切事例均由相同的方法以質計質，以量計量。（計量是不可区分的，于前者以級类論，于后

---

①包括柏拉图在内。

②不能肯定是那一位柏拉图学派。

③似指毕达哥拉斯学派。

④似指某些毕达哥拉斯学派。

⑤似指斯泮雪浦。

⑥参看卷 Δ 章六；卷 I 章一。

⑦ δάκτυλος：原义为“手指”，用于計量时一指約当今四分之三寸。釋法云“翻譯名义集”数量篇述古印度度量：一弓合四肘，一肘合二十四指节；一肘合一尺八寸；則“指节”亦为四分之三寸。此与希臘古度量相符。

者以感覚論。)“一”本身不是任何事物的本体。这是合理的;一为众之計量,而数为已計量了的众,亦即若干的一。所以这是自然
5 的,一不是一个数,計量單位也不与諸計量混;因为計量單位与一均为計算的起点。計量必常与其所計量之一切为相同事物,例如事物为馬羣則其計量必为“馬”,若为人羣則亦必以“人”为計。假如他們是一人,一馬,与一神則其計量也許是“活物”,而他們的計
10 数將是三个活物。倘事物为“人”,为“白的”,为“散步”,这就不能成数,因为这些同屬那个主題,这主題其数只一,可是这些〈以不同类别的云謂而論〉也可計算其类別之数,或其它名称的数。

15 那些人以“不等”为一物,以“兩”为“大与小”的一个未定的組合,其立說殊不可能,也不足为概然的事实。因为(甲)多与少之于数,大与小之于量度,犹如奇与偶,直与曲,粗糙与平滑,只是数与量度及其它事物之演变与屬性,并非那些事物之底层。又,(乙)除
20 了这一錯誤以外,“大与小”等必須相关于某些事物;但关系范疇后于質与量,作为实是或本体只算是其中最微末的一类;我們已說过,这里所相关的不是物質而只是量的一个屬性,因为事物必須保持某种显明的本性,才能凭此本性物質对于另一些事物造成一般
25 关系,或与另一些事物之部分或其类别造成关系。凡以或大或小、或多或少与另一些事物建立关系者,必其本身具有多或少、大或小,或一般与另些事物肇致关系的本性。关系为最微末的本体或
30 实是,其标誌可以在这里見到,量有增減,質有改換,处有移动,本体有生灭,只是关系无生灭,无动变。[①] 关系沒有本身的变化;与之相关的事物若于量有所变更时,一事物,本身虽不变化,其关系便將一回儿“較大”,一回儿“較小”,又一回儿“相等”。(丙)每一事
35 物,也可說每一本体,在各自涉及的范疇上其物質必然为潛在;但

①参看卷 K,章十二 1068a7--9 一句,亚氏于十范疇中只举其七。这里只举其五,作用与被作用复被略去不論,蓋以这兩范疇与动变相合,不須別举。

1088b 关系既不潛在地也不实現地成为本体。

于是，这是奇怪的，或宁是不可能的，硬把非本体先于本体而且安置为本体內的一个要素；因为所有各范疇均后于本体。又(丁)要素，不是自己为之要素的那事物之云謂，但多与少无論分开 5 或合攏，均表明为数，長与短之于綫，闊与狹之于面亦然。現在倘有一众‹相当多的一个数›，其中常函有“少”这一項，例如 2（2 不能作为多，因为，倘 2 算作“多”則 1 应將是“少”了)，而这数又須另有相对的一項代表絕对的“多”，例如 10（若更无較 10 为大的数)，10 或 10,000。从这方面看来，数怎能由少与多組成？或是兩者均表明这数，或是兩都不該；但在事实上，一个数只能指称兩項中的这一項或另一項。

章 二

我們必須研究永恆事物可否由諸要素組成。若然，則它們將 15 具有物質；因为一切由要素組成之事物，均为物質与形式的复合体。于是事物虽拟之为永恆存在，若彼曾有所組成，則无論其久已生成或現在生成，均必有所組成，而一切組合生成之事物必出于其潛在之事物(如它原无此潛能就不得生成，也不会包含这样的諸要 20 素)，既然潛在事物可实現亦可不实現——这虽已实現成永恆的数，但既含有物質，便当与一切含有物質要素的事物一样，仍是可能不存在的；由兹而言，任何年代古老的数可能失其存在，生存了一天的数也可能失其存在；那么不管其存在时間可以无限止地延長，25 凡可能不存在的，就总可以失其存在。那么，它們就不能是永恆的，我們曾已有机会在別篇中① 說明一切可能消失的均非永恆。我們現今所說倘普遍地是眞确的——凡非实現的本体均非永恆——假如要素为本体底层之物質，一切永恆本体之內，均不能存有这样的

①参看卷 Θ，1050b 7 全节。此处称“别篇”，似指 Z H Θ 这三卷，原先可能別有独立篇名。

組成要素。

30 有些人① 列叙与"元一"共为作用的要素是"未定之兩",并以此責难"不等"之說引起迷惑，其所持理由可謂充分；可是他們虽因此得以解除以"不等"为关系，以"关系"为要素所由引起的疑难．但这些思想家們用那些要素来制作数，无論这是意式数或是数学数，还得于其它方面遭遇一样的誹議。

35 許多原因使他們导向这样的解释，尤其是他們措置疑难的方式太古老了。

1089a 他們認为若不違离而且否定巴門尼德的名言，一切現存事物均应为"元一"，亦即"絕对实是"。

"**非是**永不会被証明其存在为**实是**"②

他們認为事物若确乎不止于"一"，这就必須証明**非是**为**是**；因为只

5 有这样，諸事物才能由"实是"与"另一些事物"組合而成"多"。③

但，第一，**实是**若具有多項命意（因为这有时是本体，有时指某一素質，有时指某一量，又有时指其它的范疇），而**非是**若被假定为不存在，则一切現存事物所成之一將是什么一类的"一"？是否

10 以諸本体为一，或以諸演变和相似的其它范疇为一，或各范疇合而为一——这样，"这个"与"如此"，与"这么多"以及其它諸范疇，凡指称某一級实是的，悉归于"一"？但这正奇怪或竟是不可能的，世上出現了單独的一物<非是>竟就帶出了这么多的部分，其一部分

15 为一个現存的"这个那个"，又一部分为一个"如此如彼"，又一部分为一个"那么大小"，又一部分为一个"此处彼处"。

第二，事物究竟由那一类的"**非是**与**是**"来組成？因为跟着"是"一样"非是"也有多項命意；"不是人"意指不是某一本体，"非直"

20 意指某素質之非是，"非三肘長"意指某一量度之非是。于是那一

①似指齐諾克拉底。

②見第尔士編"殘篇"7，并参看柏拉图"色埃德托" 189 E。

③参看柏拉图"詭辯家" 237A, 241D, 256E。

类的“是与非是”之結合才使事物得成众多？这一思想家① 以之与“是”相結合而使現存事物得其众多性之“非是”为虛假与虛假性。这就象几何学家將“不是一尺長”假定为一尺長，而举称这就是我
25 們必须将一些虛假作成为假定的理由。几何学家既不以任何虛假事物为假定（因为前提与推断不相及），事物所由創成或化入的“非是”也不是这样命意。但因“非是”在諸范疇中为例便各有不同，而且除此之外，虛假与潛能均屬“非是”創造实际出于潛在性的非是；
30 人由非人而潛在地是人者生成，白由非白而潛在地是白者生成，至于所生成者为一为多殊无与乎非是。

明白地，問題在于其命意为本体之实是怎样成为多；因为創成的数与綫与体，原就有許多。可是这正奇怪，于实是之为“什么”就可以專要考詢其安得成多，却不考詢实是之为質为量者又安得成多。当然“未定之兩”或“大与小”不会是白有兩种，或色，味有多种，
1089b 形狀有多种的原因；若說这些也出于“未定之兩”或“大与小”，那么色、味等也將成为数与單位了。但，他們若研究到其它这些范疇，也就可以明白本体的众多性之原因何在了；各范疇諸实是的众多性之原因，正是这相同的② 或可相比拟的事物。在寻取实是与
5 元一的对反以便由此对反和实是与元一共同生成事物，他們进入相同的迷途而指向于那个相关詞項（即“不等”），“关系”并非实是与元一的对成，也不是它們的否定，而只是象本体与素質一样，为
10 实是之一个类别。他們应該詢問这一問題，何以相关詞項有許多而不止一个。照說，他們已研究到何以在第一个 1〈原一〉之外还有許多 1，却并不进而考詢在这“不等”之外另有許多“不等”。然

---

①指柏拉图：参看“詭辯家”237 A，240。柏拉图以虛假为“非是”，亚氏所举諸非是不尽符柏拉图原义。

②参看卷 Α，章五；此处所指为“物質”或潛在，与下文 1089b 16 行相符；又与 28 行相符，亦指“底层”。

而他們還就应用了这許多"不等"而常說着大与小，多与少（由此制数），長与短（由此制綫），闊与狹（由此制面），深与淺（由此制
15 体）；他們还說着很多种类的关系詞。这些关系事物的众多性又由何而来呢？

于是，在我們来說，这必須为每一有所是的事物預拟其各有所潛在；持有了这样主張的人还須宣称那个潛在地是一个"这个"，也潛在地是一个本体的，却并不由本身而成为实是——例如說这是"那个关系"（犹如說"那个質"），这既非潛在地为元一或实是，也不
20 是元一与实是的否定，而仅是諸是中的一是。照我們已說过的意見，[1] 他若要考詢实是之何以有許多，不必更考詢同范疇中实是之成多——何以有許多本体，何以有許多素質——他应該考詢全部的实是何以有許多；有些实是为諸本体，有些为諸演变；有些为諸
25 关系。在本体以外各范疇，还有另一問題涵存于众多性中。因为其它范疇不能脫离諸本体，正因为它們的底层为多，所以質与量也成为多；于每一級实是这就該具有某一些物質；只是这物質不能脫离本体。如果不將一事物看作一个"个体"又看作一般性格，[2] 这
30 可能在各个个别本体上解釋明白"个体"之何以成多。諸本体何以不止是一而确乎为多，从这問題上所引起的困惑就在这里。

但，又，个体与量若有所不同，我們还沒有知道現存事物如何成多以及为何成多，他們只說了量是怎么的多。因为一切"数"意
35 指于量，一除了作为計量，或在量上为不可区分以外，其义亦为数。于是，假如那个量与"什么"〈本体〉各不相同，誰也还沒有把那个"什么"何由成多与如何成多的問題向我們交代清楚；而若說那个
1090a "什么"与量相同，那么他又得面对許多不符事实之处了。

关于数，他們也可以把注意力放到这問題上，相信了这些是存

---

[1] 参看上文 1089a 34。此节"他"指柏拉图或柏拉图学派。

[2] 参看 1086b 13。

在的，这有何价值。对于信奉意式的人，这提供了对某些种类現存
5 事物的原因，因为每一数均为一意式，意式总是别事物成为实是之
原因；讓他們据有这样的假設。但因有鑑于意式論內涵的遠碍之
处而并不执持意式的人（所以他并不以意式論数），他所討論的只
是数学之数；① 我們又何必相信他的陈述而承認意式数的存在，这
10 样的数对于别的事物又有什么作用？說这样的数存在的人，既未主
張这是任何事物的原因，我們确也未观察到它曾是任何事物的原
因（他宁說这是一个只为自己而存在的独立实是）；至于算术家的
15 諸定理，則我們前曾說过，即便应用于可感覚事物也全部合适。②

章　三

至于那些人設想了意式之存在，并照他們的假定以意式为数——由于脫离实例而抽象設詞的方法——他們假定了各普遍詞項的一致性，进而解釋数之必須存在。可是，他們的理由既不充实亦
20 非可能，人們必不因为这些理由而相信数之存在为独立实是。再者，毕达哥拉斯学派看到許多可感覚事物具有数的屬性，便設想实事实物均为数，——不是說事物可用数来为之計算，而說事物就是数所組成。其故何在？在乐律，在天体，在其它事物上均見有数的
25 屬性。④ 那些說只有数学之数存在的人⑤，照他們自己的立論，本不該講这一类道理，可是他們却常說这些可感覚事物不能作学术的主題。照我們前曾說过的，⑥ 我們确認这些就是学术的主題。数学对象显然不能离可感覚事物而独立存在；如果独在，則实体之
30 中就見不到它們的屬性了。在这一方面毕达哥拉斯学派并不引人

①意指斯泮雪浦。

②参看卷 M，章三全章，注意 1077b 17—22 行。

③参看上文 1090a 4—7。

④参看卷 A，989b 29—990a 29。

⑤指斯泮雪浦。

⑥参看卷 M，章三。

反对;該被批評的只是他們用数来構成自然体、用无輕无重的事物構成有輕有重的事物，他們所說的天体，以及其它实物，不象是这个可感覺世界的事物。但那些以数为可分离的人，常認为“可感覺事物非眞实”，而“数式才是眞实的公理”，并訴之于性灵① 以指陈数必須存在也必須独立于事物之外;于几何对象亦复相似。于是，这是明显的，与此相抗衡的数論②，其說旣与之相背，我們現在也正要提出疑問，③ 数若不存在于可感覺事物之内，何以可感覺事物表現有数的屬性，执持数为独在的人們均应該解答这个疑問。

有些人看到点为綫之端亦为綫之限，綫之于面，面之于体亦然，因而認为这些必是一类实物。所以，我們必須加以察核，其理由或甚薄弱。因为(一)极端只为这些事物的限度，自身幷非本体。步行或运动一般地必有所終止，照他們的立論，这些也將各成为一“这个”，为一本体了。这是荒謬的。(二)就算这些也是本体，它們也应是这感覺世界上的本体;而他們的立論却正在想脫离这感覺世界。它們怎么能分离而得自在?

又，关于一切数与数学对象，我們倘仍以所論为意有未尽，可愼重提出这一問題，先天数〈数学对象〉之于后天数〈几何对象〉，它們互不相为資益。对于那些專想維持数学对象之存在的人④，假如数不存在，空間量度也不会存在，而空間量度若不存在，灵魂与可感覺实体却会得存在。但从所見世界的眞象看来，自然体系幷不象一篇各幕缺少联系的坏剧本。对于相信意式的人，这疑难是被忽略了;他們由物質与数制作空間量度，由数 2 制綫，更毫不怀

①σαίνει 原义为“搖动”，如狗搖尾;拉丁譯文作 ad blandinutur。一百五十年間四种英譯本譯法各不同，兹从特来屯尼克 1933 新譯本，(增“τὴν ψυχὴν”)而譯作“訴之于性灵”。

②指 1090a20—25，毕达哥拉斯数論。

③1090a29。

④指斯泮雪浦;参看卷 Z 章二，卷 Λ 章十二。

疑地，由3制面，由4制体，① ——或者他們另用别的数来制作，这

25 也并无分别。然而这些量度將会成为意式么，或其存在的情况又如何，对于事物又有何作用？这些全无作用，正象数学对象之全无作用一样。人們若不想干涉数学对象来創立自己的原則，他就难以从他們的任何定理得其实用，但这并不难設想一些随意的假定，

30 由此紡出一長串的結論。

于是，这些思想家② 为要將数学对象結合于意式就投入了这样的錯誤。那些最初主于数有意式与数学兩类的人并沒有說原也是不能說数学之数怎样存在和由什么組成。他們把数学数安置

35 在意式数与可感覚数之間。(一)假如这由“大与小”組成，这將与意式数相同，(他③ 由某些品种的大与小制成空間度量。④)·(二)假

1091a 如他举出其它要素，制数的物質要素也未免太多了。假如兩类制数的第一原理均为同一事物，那么元一將于这些为共通的形式原理。而我們就得追問怎么“一”既可当作許多事物，何以照他所說，

5 数却不能逕由一制成，而只能由“一”和“未定之兩”衍生。

所有这些都是荒謬的，而且都是互相冲突并自相矛盾的。我們在这些理論中似乎見到了雪蒙尼得的長篇文章，⑤ 那是奴隶們在隐瞞眞实緣由时，矯揉造作起来的。“大与小”这些要素对于硬

10 要它們做不克胜任的事情似乎也在抗議；它們实在所能制的数并

---

①意大利学派的数学和几何演算都是用卵石来排列着进行的。二粒卵石可定一条綫，三粒可定一个三角形(面)，四粒可定一个錐形四面体(立体)。所以2,3,4实际是决定綫、面、体三者所必需的最少的卵石数。

②从20—32行似均指齐諾克拉底。

③指柏拉图。

④参看1090b21—22。

⑤μακρὸς λόγος 或譯長句，雪蒙尼得文中有 λόγοι ἄτακοι 一节，举奴隶答主人質詢例，辞多支离，違避要点，故敷衍而冗長。参看貝尔克(Bergk)編“雪蒙尼得殘篇”189。

不異于一乘二而又連乘所得的那些数。①

把永恆事物賦予創造过程这也是荒謬的，或者竟是不可能的。这毋需置疑于毕达哥拉斯学派曾否以創造屬之于永恆事物；因为15他們明白地說过无論是由面或表面，或种籽，或那些他們所未能說明白的元素，来構成元一，总是一經構制，原来那无所限的便立即为这些极限所定限了。②既然他們是在構制一个世界，而是以自然20科学的言語建立理論，对于这样的理論我們加以察核，自非过当，但在目前这研究中姑讓它去吧；我們現在研究的是在那作用于諸不变事物的原理，我們必須研究这一类数的創生。③

这些思想家說奇数沒有創造过程，这就等于說偶数出于創造；25有些人幷指明偶数是最先由"不等"制成的——当"大与小"平衡为"等"时就創出偶数。④那么，"不等"在被平衡以前当必屬于"大与小"。假如大与小常是被平衡，那么在先便沒有"不等"；因为所常在的只是等，不等就是不常在了。所以明显地，他們引进数的創造30說，于理論幷无裨益。⑤

章 四

要素与原理如何与美和善相关的問題中，存着有一个疑难，人們若不能認取这疑难是該受責备的。疑难是这样：在諸要素中是35否有我們所意指善与至善这样一个要素，或則本善与至善应后于諸要素。神学家們似乎与現代某些思想家相符，⑥他們以否定答

①假定"大与小"或"未定之兩"是在倍乘，参看卷M，章七1082a14。

②参看"物学"卷三第四章，卷四第六章全章。又参看菩納脫"早期希臘哲学"第53节。

③貝刻尔本，第杜本，及罗斯譯本均以此行为第三章終，但下文23—28实与此节相承。有些抄本章四由29行起。

④参看卷M，章七1081a25—26。

⑤参看"說天"卷一，279b32—280a10。

⑥指斯泮雪浦；参看卷Λ，1070b31。

复这問題，說善与美只在自然業已有些进境之后才得出現于事物
1091b 之中。(他們这样做是旨在避免有些人以"元一"为第一原理所遭
遇的訾議。引起異議的实际幷不因为他們以善为第一原理之屬
性，而是由于他們把一当作制数的要素使之成为一个原理，这才引
5 起了異議。老詩人們說，君临宇宙而統治万有的，已不是那些代表
宇宙原始力量的夜与天[①]或混沌[②]，或奧基安〈海洋〉[③]，而是宙
斯[④]，这里他們的詩情符合于这思想。这些詩人这样說，正因为他
們想到世界的統治者是在变換；至于那些全不用神話語調的人們，
10 例如費勒色特[⑤]与某些人，就合併了善与美而以"至善"为原始的
創造者；麦琪們[⑥]与較晚出的先哲們亦复如是，例如恩培多克勒与
阿那克薩哥拉：前者以友爱为要素之一，后者以理性为第一原理。
执持有不变本体存在的人，有些人說本一亦即本善；但他們認为本
15 善的性質以元一为主。

于是，兩說孰是？假如基本而永恆的，最为自足的事物竟然幷
不主要地賦有"善"这样最自足自持的素質，这正該詫異了。事物
之自足而不灭坏者，除由于其本性之善而外，实在找不到其它線
20 由。所以，說善是第一原理，宜必不錯；若說这原理該就是元一，或
說若非元一，至少，亦应是列数的一个要素，这些都是不可能的。为
了避免强烈的反对意見，有些人放棄了这理論[⑦]（那些人主張一为
要素亦为第一原理的人，从此便將"一"限为数学之数的原理与要

---

①奧菲克宗以宇宙始于夜与天。

②宇宙原先屬于混沌，見希蕭特"原神"116。

③"海洋"神見荷馬"伊里埃"第十四卷 201。

④参看卷 Λ, 1071b26。

⑤叙洛人費勒色特(Pherecydes of Syros)(約公元前 600—525)以宙斯为三原神之一。(参看第尔士"先苏格拉底"201,202。)費为泰勒斯弟子。

⑥麦琪(οἱ Μάγοι)为波斯查罗亚斯德宗僧侶阶級。

⑦如斯泮雪浦，不复坚持元一与本善为相同。

25 素);因为照"元一即本善"这理論,諸一將与善的諸品种为相同.而世上的善也就未免太多了。又,如諸通式均为数,則所有一切通式、又將与善的諸品种相同。讓人們設想任何事物的意式。假如所拟只有諸善的意式,則这些还不是諸本体的意式〈而只是素質的意
30 式〉;假如又設想这些是諸本体的意式,那么一切动植物与一切事物凡参与于意式的均將是善〈因为意式具有善質〉。

这些刺謬的推論都跟着〈那元一与本善相合之說〉而来。另一問題也跟着发生,那个相对于元一的要素,无論是众多或不等,如大与小,是否即为本惡(所以一位思想家[1]因为見到創生既然出于
35 諸对成而惡將成为众的本性,就避免將善屬之于一;而另有些人[2]則就直說不等性即惡的本性)。于是,跟着就得是这样,除了一与本一以外,一切事物均分有此惡,而列数之参与于此惡,較之空間量
1092a 度具有更直接的[3]形式,于是惡成为善在其中进行实現的活动范圍,[4]而因为对成有毁灭其所对的趋向,参与其間也便是希望着加以毁灭。照我們才說过的,[5]假如物質潛在地是每一事物,例如潛在的火便得成为实現之火,于是惡正就是潛在的"善"了。

5 所有这些謬論的发生,是由于他們(一)把每一原理均当成了要素;(二)把諸对成作为原理;(三)把一当作一个原理;(四)又把列数作为通式,也作为能够独立存在的原始本体。

章 五

于是,假如不把善包括在各个第一原理之中既不可能,而用这
10 样方式把善安置在內也不可能,那么明显地,对于原理与原始本体

①指斯泮雪浦。

②指柏拉图与齐諾克拉底。

③参看卷A,章九,第一原理先衍生列数,再衍生空間量度,992a10—24。

④参看柏拉图"蒂迈欧"52A,B。

⑤1088b1。

的設想尙有不明确之处。任何人以宇宙諸原理比之于动植物的，他对物質的想法也未为精审；在动植物方面总是較完备的出于較不完备而未定型的，——就由于这一見解引使那位思想家① 說第
15 一原理亦当如是，所以本一便不該是一个現实事物。② 这是不确的，因为即便是这世界上的动植物，它們所由来的原理还是完备的；因为这是人繁殖人，种籽并非第一。

这也是荒謬的，說創造空間同时也創造了数学立体(因为个別事物具备那佔有空間的特性，所以在空間各相分离；但数学对象則
20 并无一定处所)，說是数学立体总在某些处所，却无以說明它們的所在。

那些人說实物出于諸要素，而数則为最原始实物，他們应該先說明一物之出于另一物者其义若何，然后說明数由第一原理衍生，其方式又如何？ 由于混合？ 但(一)并非一切事物皆可混合；③
25 (二)由要素所产生的事物將異于要素，这样的混合將不能分离，元一就不能象他們所希望的，永是保持为一个分明的实是。 象一音节那样，由于組合？但，(一)这就必須有位置来安排組成要素；(二)人們凡是想到数，应就能够分別的想到一与众，于是数將是这样的
30 一个組合物——“一”加之以“众”，或是“一”加之以“不等”。

又，一物之出于某物者，某物或仍存在其产品之中，或此产品中并无此某物；数之出于那些要素者，其要素存于数中，抑不在数中？ 只有創生的事物方能出于要素而要素仍存其中。于是数之出
35 于諸要素者是否象出于种籽一样？④ 然而不可区分物应是什么都

---

①指斯泮雪浦；参看卷 Λ，1072b30—34。

②斯泮雪浦的論点，認为一切事物在初是不完全的，那么“一”旣为第一原理，也应是不完全的，并应有異于善。亚里士多德認为“不完全物”并无实际存在，所以指摘斯泮雪浦的第一原理也应不是实际存在。

③凡容許混合的必須先各有分別的独立存在，如“大与小”原为数之演变(第一章 1088a15—19)是不能分別独立存在的。

④参看 1091a16。

挤不出来的。① 是否出于对成，出于它的可变对成？但一切出于諸对成的事物必别有所不变者为之底层。② 一位思想家③ 把一作为“众”的对成，另一位④ 则以一为“等”而把它作为“不等”的对成，这样数就必須算作是出于对成的了。于是从它的对成演生而成的数还得有某些不变者在。⑤ 又，为何世上一切出于对成的，或具有对成的事物，均归灭坏（即便所有的对成完全用来制成它們，它們也得灭坏），而唯独数不灭坏？关于这一点，什么都未講起。可是不管存在或不存在于其产物之中，对成总是有破坏性的，例如斗爭破坏“混合”（可是这又不該破坏；因为那混合物与它并不眞是对成）。⑥

究屬由那一方式，数作为本体与实是的原因，这問題尙全未決定——（一）是由于数之作为界限么（譬如点是空間量度的界限）？这就是欧呂托⑦ 所由決定万物之数的方式，他象有些人用卵石求得三角形与四方形的数一样，仿效自然对象的形式而为之試求其数（例如人与馬就各有其数），或則（二）是由于音乐为数的比例，因此人及一切其它事物亦当如此？但屬性如白、如甜、如热又何以为其数呢？明显地，数不是事物的怎是或式因；其怎是为比例，而数为这比例的物質。例如說肌肉或骨之怎是有数存乎其中者，其义如此：三份火与二份土。⑧ 数，无論那一个数，总是指点着某些事物

① 一之为不可区分物不能象父亲一样在生成过程中作为形式原理。

② 参看 Λ, 1069b3—9，又“物学”卷一章七。

③ 指斯泮雪浦。

④ 指柏拉图。

⑤ 指摘柏拉图学派处理制数的对成原理之錯誤 可参看本卷第四章1091b30—35，卷 Λ，章一，章二 1069b3—15。众多性作为統一性的对成，其义出于闕失，并非物質与形式之对成，柏拉图学派若以众与一为兩对成来制数，則尙須为之另覓一确实的底层，苟得此底层物質則一方可作为形式而成为相对。

⑥ 自 1092a17 至 1092b8，似乎主要在指摘斯泮雪浦。

⑦ 欧呂托（Eurytus），盛年約当公元前第四世紀初，为毕达哥拉斯学派菲洛賴烏（Philolaus）弟子。

⑧ 見恩培多克勒“殘篇”96（第尔士編），述骨的造成，但比例数与此处所言不符。

20 的数，或是若干火或若干土，或若干單位；但其怎是則为各物在混合中的比例；这已不是一个数而是一个混合数比（或是实体的或是其它类别的数比）。

于是，无論这是一般的数或是由抽象單位組成的，数旣非事物 25 的物質，亦非公式或式因，也不是事物的有效原因。当然这也不是終极原因。[1]

章 六

人們可以提这問題，因为事物的組成可由一个容易計算的数或一奇数[2]为之說明，这样，事物可由数获得什么好处。事实上，30 蜜水幷不因为是三与三之比而成为更佳，沒有特殊的比例，只是适当地冲淡了的蜜水較之可用数表示而过度濃甜的蜜水恰还更为合适。又，混合物的比例是数的相加，不是相乘，例如这是“三份水加之于二份蜜”，就不能是“三乘二”。因为事物的相乘者其科屬〈物类〉必須相同；所以 $1\times2\times3$ 的乘积必須是可以 1 为之計量，4×5 35 $\times6$ 必可以 4 为之計量，所有乘积必以各个原乘数为之計量。于是水之数为 2×3 时，火之数就不能同时而为 $2\times5\times3\times6$。[3]

1093a 假如一切事物必須参加于列数，許多事物必成为相同，同一的数也必然会旣屬此物又屬那物。于是，数是否原因？事物因数而存在么？或这幷不能肯定？例如太阳的运动有数，月运动也有数，——以至于每一动物的寿命与成長期无不有数。于是，这些数未 5 必不能成为方、或立方以及有些相等或有些倍乘？一切事物旣被假定为必参于数，而习用諸数之范圍又常有所限，因此相異的事

---

①自第五章 1092b8 至第六章 1093b20 各节批評基本上針对着毕达哥拉斯学派理論。

②“奇数”（περιττῷ），这里很难明了亚氏的意旨，比例幷无奇偶之别。亚历山大解为相似于 1:3 之比。卷 A 章五 986a23—30 奇数与善符合。

③若然如此，則其义将成为：每一火分子等于 30 水分子了。

10 物，就无法不归屬于相同的数了。于是，某些事物既被系屬以相同的数，就得因它們的数型相同而成为相同；例如日月就得相同。但何以这些成为原因？說是元音有七，乐律依于七絃，昴星亦七①，动物七岁易齿（至少有些是这样，有些并不如此）②，与底比人作战的

15 英雄亦七③。这因为其数必須是以七为型，所以战斗英雄就打成为七位，而昴星也湊成七个么？实际战斗英雄有七，是由于城堡的門有七或其它的原因；至于昴星只是我們点数为七，这有如大熊星座点数有十二星一样，而目光銳敏的人在兩星座中均可指点更多的

20 星数。不仅如此，他們甚至于說 Ξ、Ψ、Z 是和音，因和音有三，所以复子音〈輔音〉也有三。他們忽忘了这样的音注可以上千，譬如 ΓP 也可以算一个。但是，他們若說只有这三字母均各相当于别的兩个字母，那么理由正在口腔发声有三个部分，这三个部分各相应于

25 σ 声者就只能有这三字母，更无其它可算复子音，这与三和音全不相涉；实际和音不止三个，而复子音恰只有三个。④ 这些人們象旧式的荷馬学者往往能見所小同而不識大異。

30 有些人說这类的例很多，譬如兩中絃所示数为九与八。⑤ 而史詩以十七个音节为一行，与此兩絃合其节奏，朗誦的抑揚与頓挫按

1093b 于右前半行者九音，按于左后半行者八音。⑥ 他們又說由 A 至 Ω

---

①πλειάδες，柏賴埃翠星在金牛座中，中国二十八宿中之昴宿，俗称"七姊妹星"。希臘神話謂阿脫拉斯与仙女柏賴恩生七女儿，即此七星，其六可常見，其一須目光銳利者在天空淨朗时可見。

②动物易齿見"动物史"576a6。

③希臘古史，波里尼色(Polynices)守底比，与其弟爱替烏克里(Eteocles)所率亚季夫人(Argives)战。波里尼色于部落中选六健將分守六門，六將与統帅合称"七雄"。

④Ξξ，希臘文第十四字母，相当于 κσ；Ψψ 第二十三字母，相当于 βσ、πσ、φσ；Z ζ，第六字母，相当于 σδ。亚历山大詮釋此三复子音，ζ 联系于第四度音程，ξ 第五度，ψ 第八度。

⑤τε μέσαι，"中絃"亦可譯中音。第四第五度音程之比例各为 8:6 与 9:6。

⑥τὸ δεξιόν，"右前部分"（参看"古典語文学报"第十一卷 458—460 巴色脫〔Bassett〕解釋）。希臘揚抑抑格六步詩体 (Dactylic hexameter) 之第六步韻脚常为揚揚抑(spondee)或揚抑格(trochee)之長短律，六步之前三步有九音节，后三步只八音节。

間的字母数等于笛管由最低至最高音間的音符数，而这音符数則等于天体合唱全队[1]的数目。可疑的是人們誰都不难敍列这样的比拟，在永恆事物中容易找到这类譬喻，在世俗事物中也不难寻取。

經过我們这样的一番檢查之后，有些人为了使数成为自然之种种原因，因而賦予可讚美特性，以及它們的諸对成和数学的一般关系，似乎已悉归消散；照前所說明第一原理的任何一个命意，[2]数均不能成立为事物之原因。可是，有一涵义他們也辨明了，善之屬于数者，与奇、直、正方[3]和某些数的潛能一同序次在美这一对成行列中。季节与某些数〈如四〉符合；他們在数学論理上收集起具有相似作用的类例。[4]这些，实际上就是一些"相符"。它們既原有所偶合，而事物之相符者固可相适应，也可相比拟。在实是的每一范疇，比拟詞項总是可以找到的，——如直之于綫者，平可拟于面，也許奇之于数，白之于色亦然。

再者，音乐現象等的原因不在意式数（意式数虽相等者亦为类不同；意式單位亦然）；[5]所以，單凭这一理由我們就无須重視意式了。

这些就是数論的諸后果，当然这还可汇集更多的刺謬。他們在制数时遭遇到很多麻煩，始終未能完成一个数論体系，这似乎就显示了数学对象，并不如有些人所說，可分离于感覺事物之外，它們也不能是第一原理。

---

①亚历山大詮釋字母之数 24，符合于黃道 12 宮，加日、月、五星与恆星天 8 个天球，并加地水气火四元素。

②参看卷 Δ，章一、二。

③参看卷 A 986a23 註。ἰσάκις ἴσον，"相等乘相等"为正方。E抄本作 ἰσάριθμον "等数"，Ab 作 ἴσον "相等"，均不符 986a23 所举对成行列。

④事物間可以有相似或相符的数关系，但数不是事物之原因，事物不因数而发生或消失。

⑤参看卷 M，章六至八，亚氏辯明意式数旣各不同于品种，其單位亦应为不同类别，意式数虽为数相等亦应为类有别。

附录一

綱目(章节分析)①

卷(A)一　哲学大义．概述諸先哲之哲学思想

章一	求知是人类的本性。	980a22—980a27
	理知发展之順序——由感覺、記忆、經驗以造就技术。	—981a13
	技术优于經驗，技术家知道事物之所以然。	—981b13
	学术之成長导向理論知識——智慧(哲学)。	—982a3
章二	哲人較常人所知为更普遍、深詣而精确。	982a4—982a4
	智慧为純知識，优于其它知識。	—982b7
	智慧为明因达理之学，不切实用而却为高尙之学术。	—983a23
章三	宇宙万物各具四因——物因、式因、动因、极因。	983a24—983b7
	早期哲学家多專研物因。	—983b19
	泰勒斯主于"水"为万物之因——其他諸家所主之物因。	—984a17
	或由物因进而推求动因——阿那克薩哥拉主于"理性"为动因。	—984b23
章四	諸先哲涉及动因者．希薾特、巴門尼德等	

①古人著書多不立章节，一般經典上的章节大多是后世研究者为之編次的。由此編制的詳細目录，常有称之为"章节分析"者。

	主于"情爱"。	984b23—984b31
	恩培多克勒主"善恶"与"爱憎"——恩氏并重四元素。	—985b4
	留基伯与德謨克利特原子学派之自然理論[旁涉]。	—985b23
章五	毕达哥拉斯学派主于"数",以数为元素,制作万物——数为式因,亦为物因。	985b24—986a22
	或以十类对成为万物原理(皆切近于物因)。	—986b8
	埃利亞学派中,巴門尼德主于"元一"而承認感性事物之"众多"。	—987a2
	綜結第三、第四、第五章。	—987a28
章六	柏拉图意式論之淵源:(甲)毕达哥拉斯之"数論",(乙)赫拉克利特之"流逝",(丙)苏格拉底之"定义"——柏拉图以"意式"凌越于感性事物。	987a29—987b15
	以数理对象置于意式与感性事物之間,又以"大与小"为数之物因,"元一"为式因,又或以"善与惡"为式因与物因——意式論者总亦只举兩因。	—988a18
章七	諸家立論均未能悉明四因。	988a18—988b22
章八	对諸先哲的批評:一元論者——恩培多克勒——阿那克薩哥拉——毕达哥拉斯学派。	988b22—990a33
章九	(續章八)——柏拉图学派意式論:	
	1. 意式論倍增了事物的数目;	990a33—990b8
	2. 意式或不足以說明事物,或超越了事	

卷(α)二 概論学术研究

卷(B)三　哲学的主題

章一　怀疑而后能学問，审辯而后能解惑——列举哲学研究十三类主題。　995a22—996a18

章二　1. 事物或全备四因或不全备，是否由一門学术統研四因？　996a18—996b25

2. 研究本体的学术是否亦研究各門学术之通則？　—997a14

3. 哲学是否統研一切本体？——是否另有研究事物屬性之学术？　—997a25

5. 哲学若不只研究本体，应否併涉事物之主要屬性？　—997a34

4. 有无不可感覚本体(如通式或間体)？間体何在？有无間体之学？　—998a19

章三　6. 事物之第一原理为科屬抑为品种？倘从科屬，則以最高科屬为第一原理毋宁以最低品种为第一原理？　998a20—999a23

章四　7. 是否有脫离个体而独立之抽象事物——通式可否与物質分离？　999a24—999b24

8. 第一原理于类为一，抑于数为一？　—1000a4

9. 一切事物若基本原理相同，何以有可灭坏与不灭坏之别？　—1001a4

10. 实是与元一为本体抑为屬性？兩者若非本体，一切普遍名詞均非本体。若为本体，一切事物均將合一而成是。　—1001b26

章五　13. 数理对象，如数与图形，是否本体？早期思想家以实物为本体；近代思想家

卷(Γ)四 哲学研究之范圍:本体与通則
論矛盾律与排中律

矛盾律可由反面为之作証。 —1006b28

“是”与“非是”各有确定的命意——以人为喻，这不能“既是人又不是人”。 —1007a21

第一論証（“兩可”之說使一切屬性皆成偶然，一切偶然屬性成为无尽系列）。 —1007b19

第二論証（若相反敍述均屬眞实，万物將归混淆）。 —1008a3

第三論証（否認矛盾律也須反对排中律）。 —1008a8

第四論証（假如部分的否定矛盾律，这就得承認“除外”条例）。 —1008a34

第五論証——第六論証（經驗显示常人都有些判别能力）。 —1008b31

第七論証（否認矛盾律，万物將无差别）。 —1009a5

章五 否認矛盾律就得承認一切意見悉屬眞实。 1009a5—1009a23

对于矛盾律，从何引起怀疑？ 人們何由相信感覚現象为眞实。 —1010a15

批駁現象論者（如普罗塔哥拉）以部分現象来总概宇宙眞相，不合論理——我們必須言明世上确有不变实是存在。 —1010b1

錯誤在我們的印象，不在感覚。 —1011a2

章六 不可能一切事物悉予証明。 1011a3—1011a17

現象为“关系”語，若求証明一切关系，將追溯无尽已的关系。 —1011b23

章七 排中律的論証——“定义”为袪除詭辯与折衷論的基础。 1011b23—1012a24

卷(Δ)五 詞类集釋

迄于某一未定事件而終止。 1027a29—1027b16

章四 (二)"真"为实是的支族，并非"基本实是"。 1027b17—1028a6

卷(Z)七 本体

章一 本体为諸范疇中之原始实是，于定义、于認識、于时間上均先于其它范疇——本体为古今来学术研究之主題。 1028a7—1028b7

章二 各家关于本体之不同观点——列举各类本体——提出有关本体之論題。 1028b8—1028b33

章三 本体研究的四項对象：怎是，普遍，科屬，底层。——物質，通式与綜合个体三者均可为事物之底层——若以物質为本体，毋宁以通式为本体。 1028b33—1029a34

章四 为学程序[旁涉]。 1029a34—1029b12

"怎是"之实义。 —1029b24

考察复合詞之怎是。 —1030b3

定义与怎是基本上屬于本体。 —1030b14

章五 主題与屬性之兩合詞，不能确定其怎是，也不能有严格的定义——本体以外各范疇不能为之独立定义。 1030b14—1031a14

章六 事物与其怎是相同否？在偶然屬性云謂上，这不相同。 1031a15—1031a28

由已名詞(本体)与其怎是相同，以善与元一为例——否定詭辯派所持反对观点。 1031a28—1032a11

章七 [創生各式：(一)自然創造，(二)人工制

作(兩步驟:思想与施工),(三)自发生
成(无思想部序)。 1032a12—1032b26

創造之前先有物質在,創造以物質为用。
但也可以說創造由闕失进行。 —1033a24

章八 制作不是制作物質,亦非制作形式,而是
結合兩者制成为一个体。 1033a24—1033b20

形式先不独立存在,形式之創造作用寄
託于同种个体。 —1034a8

章九 創生三式之比較研究——自发生成。 1034a9—1034b7

在本体上只有个体生个体——本体以外
諸范疇之生成情况。] —1034b19

章十 在"定义"上論各个部分与全体——角,
圓,魂为示例。 1034b20—1036a12

部分与全体在不同情况中,或为先于或
为后于。 —1036a26

章十一 綜合实体中的物質要素与形式部
分——以圓与魂为例,續論綜合实
体公式与形式的各部分。 1036a26—1036b21

把物質完全摒除,而專以通式論事物
是无益的。 —1037a20

簡綜以上数章之論旨。 —1037b7

章十二 再論定义——定义怎样与主題合一? 1037b8—1037b28

由"分类法"制成"定义"——"科屬"作
为物質,品种作为形式差異而合成
个体——定义以終极差異包括丞級
諸差異。 —1038a35

章十三 "普遍性"虽似"怎是",而作为許多事

卷(H)八 物質与通式

卷(Θ)九　潛在与实現

卷（I）十 元一、对反、間体

卷(K)十一　本書 BΓE 各卷簡述。

物学各卷簡述

章一　B 卷第 2, 3 章　哲学上主要問題。　1059a16—1060a3

章二　B 卷第 4—6 章　哲学上主要問題(續)。1060a3—1060b30

章三　Γ 卷第 1—2 章　哲学之主要材料。說明哲学与物学和辯証法等所涉之不同范圍，确定哲学主題为單純而共通的諸实是与基本对成。　1060b31—1061b18

章四　Γ 卷第 3, 4 章　物学与数学为哲学之分支。　1061b18—1061b34

章五　Γ 卷第 3, 4 章　通則为进行一切实証之基本；简述維护矛盾律諸論据。　1061b34—1062b11

章六　Γ 卷第 5—8 章　批評各家之說違反矛盾律——自然学家及常人之錯覚——赫拉克利特"动变不息"之論非眞理——普罗塔哥拉"人为万物度量"之語不实——阿那克薩哥拉"物各相混"之說亦誤。　1062b12—1063b35

章七　E 卷第 1 章　哲学与物学及数学之分別；哲学为众学之先。　1063b36—1064b14

章八　E 卷第 2—4 章　本性之是与屬性之是。1064b15—1065a27

"物学"卷二第 5, 6 章　論机遇。　1065a27—1065b4

章九　"物学"卷三第 1—3 章　論潛能之实現与运动；动变为潛能趋于实現之过程——以雕象为喻，以建筑为喻。　1065b5—1066a34

章十　"物学"卷三第 4, 5, 7 章　論无限——无

限不能实践，并非独立实是。 1066a35—1066b21

证明可感觉物体不能是无限——只在距离、运动与时間上因某些“相关”而可称无限。 1066b21—1067a37

章十一 “物学”卷五，第1章 論变化与运动——分析动变各式。 1067b1—1068a7

章十二 “物学”卷五，第2章 所举七范疇中，“本体”与“关系”不論运动，“主动”与“被动”范疇不能有动变的动变，故运动只归于“質”、“量”、“处”三范疇。 1068a9—1068a33

运动的运动或变化的变化是沒有的——第一論証，第二論証，第三論証，第四論証。 1068a33—1068b25

“物学”卷五，第3章 若干詞义：“共处”，“分离”，“对处”，“接触”，“間在”，“串联”，“貼切”，“延續”。 1068b26—1069a15

卷(Λ)十二 論宇宙总因．原动者．至善

章一 本体为原始实是——本体三类：(一)可灭坏之感觉本体，(二)永恆感觉本体，(三)不动变非感觉本体。 1069a16—1069b8

章二 变化四类：本体，質，量，处——一切可变化事物均各具不同物質。 1069b8—1069b26

变化三原理：通式，闕失，物質。 —1069b34

章三 諸本体皆同类相生；切身物質与形式均不創生。 1069b35—1070a5

創生四式：技术，自然，机遇，自发。 —1070a9

本体三类：（一）物質（二）自然本性（三）兩者之綜合个体。 —1070a30

章四 不同事物各有不同原因； 1070a31—1070b10

但比拟而論，一切事物之原理或原因为类相同，或四（形式，闕失，物質，动因）或三（形式与动因合一）——动因有近有远，远因即万物总因——动因有内有外，自然产物出于外因，思想产物不出于外因。 —1070b35

章五 实現与潛能为一切事物共有之原理，但在应用时实例各異。——一切事物之原理可以相喩而各自为别（人类之形式、物質与动因皆同，而尔我各別；世間所問詢者为各別个人，非"普遍人"）。——所可通解者：（一）各具四理，（二）咸依本体，（三）悉出于原始总因。 1070b36—1071b3

章六 宇宙間既有永恆运动，这必須有一永恆主动之不变本体，其怎是为实現，先于一切事物。 1071b3—1071b23

如以潛在为先于，則宇宙眞相不可得明——諸先哲于宇宙永恆运动所由来，輒已略見端倪，故有"理性"、"愛憎"諸說。 —1072a7

天运循环，守于常理，指証第一原因为实現存在，为万物諸因之总因。 —1072a18

卷(M)十三　数理对象与意式

卷(N)十四　繼續批評意式論與数論

	本体，何以由一〈單〉而成多〈众〉。	—1089a32
	但他們于实是范疇与量范疇間的疑难始終未能交代清楚。——“非是”作潛在論方可成为物質要素。	—1090a2
	批評数論：数何必独立存在？	—1090a16
章三	繼續批評毕达哥拉斯学派以数为独立实是之理論。	1090a16—1090b2
	点綫面亦不能为独立本体。	—1090b14
	斯泮雪浦的理論于实是上不能貫通——齐諾克拉底的理論无以解釋可感覺宇宙。	—1090b31
	柏拉图并未說明算术数的独立存在。——如数为永恆事物，便不应为之設立創造过程。	—1091a22
章四	有些人認为善是自然进化之产物；另有人以善为第一原理；古詩人与麦琪多主于善；善确为第一原理。以善为“元一”与以善为列数均屬荒謬。	1091a22—1092a5
	柏拉图学派理論体系的四个基本錯誤。	—1092a8
章五	对于斯泮雪浦的反对意見。	1092a9—1092a21
	数怎能由其要素制成？	—1092b8
	数何得为事物之因？	—1092b26
章六	檢查数的附会而予以說明。	1092b26—1093b7
	事物之有数每可相比拟，但可比拟的事物間并无因果关系。	—1093b21
	意式数甚至于不能表示事物間的比拟。所以柏拉图学派之哲理多謬。	—1093b30

譯者附誌

(一)形而上学(哲学)的編次

(1) "形而上学"(哲学)是"亞氏全集"中的重要著作。在早期希臘詮疏中,这書名有兩种解釋。其一,敍明安得洛尼可(盛年約公元前40)在編纂亞氏遺稿时,把这若干葦紙卷汇次在"物学"之后,他于書名有所迟疑,姑尔签为 τά μετά τά φυσικά "次于物学之后若干卷"。拉丁編者省去冠詞就成为 Metaphysica,此字一直为西方各国譯文所沿用。另一解釋出于克来孟·亞历山大里諾,他把这一个書签題詞肯定为一門学术專名。亞氏在本書內称物学为"第二哲学"(1037a14),克来孟就解釋这里所講"第一哲学"为"超物学"。中国旧譯据此作为"形而上学"。亞氏在这書內反复提示彼所論述为"第一原理"(πρώτη ἀρχαί),为"智慧"(σοφία),为"哲学"(φιλοσοφία),为"神学"(θεολογική)[亞氏所謂神学类似天文哲学(1026a20),異于宗教上的神学]。安得洛尼可当初倘就标举"哲学"为題名,实际上是允当的。

(2) 古希臘思想的发展淵源于"神話"(μῦθος),故常含混地称神話学家为哲学家(982b19),含混地称"神話"为"哲学"(1000a9)。使哲学脫离詩与神話而具有明晰的內容,成为庄严的名詞,正是苏格拉底——柏拉图——亞里士多德所从事于学术研究的方向。亞氏把学术分为(一)理論,(二)实用,(三)生产三类。理論学术指(甲)物学、(乙)数学、(丙)哲学。实用之学指政治、經济、倫理等。生产之学指各种技艺如建筑、医院、体育、音乐、雕塑、图画以及縫衣制鞋等。他所謂"物学"包括一切有生与无生物,包括生理与心理、地質与气象,也就是"自然哲学"。技术上的理論部分,如建筑用力学,他抽象为"运动";音乐用声学,他抽象为"数";图画用光学,他抽象为"綫"(1078a16):这些就分别归之于物学、算术与几何。他把天文列在数理之內(有时也在物学著作中討論),而称之为最接近于

哲学的一門学术。希腊当时于这些学术都已相当发达。

(3) 柏拉图在"理想国"中曾設想要有一門学术来貫通各门学术。亞氏既博习古今,兼綜百家,对于这样一門学术重加思考,毕竟把"哲学"的轮廓规划了起来。我們現在看本書卷 B 中所提十三类哲学問題也許覚得无可矜尙,但想到当时人类抽象与綜合能力方在萌芽,要从混噩的事例中,开始分析出条理,确屬困难。亞氏的学术分类在西方实际上沿用到近代;他把哲学列于三种理論学术之先,称道这門学术为最高尙精确的智慧,为学术研究树立基本原理(卷 A 第二章,卷 E 第一章)。他說哲学家尽知一切事理(1004a34),而各門学术各研究它自己所划定范圍內的实是(1025b7)。于是他标誌了哲学研究的对象为"通則"与"本体"。通則 (ἀξιώμα) 为一切学术所应共同遵循的"公理",本体 (οὐσία) 为一切事物与其演变所不能須臾离的"实是"(τό ὄν)所寄託。

(4) 希茜溪"亞氏書目"中列有"物学后編"十卷,这可能是現行十四卷本"哲学"中 A B Γ E Z H Θ I M N 这十卷。其余四卷,(一) α 卷象是后来插入的,其內容異于 A 卷之为哲学导言,而是一般理論学术的序引。(二) Δ 卷在希茜溪"書目"中另作單篇,称为"詞类集释"。(三) K 卷,上半是 B Γ E 的縮本,或为这三卷先草拟的綱要,下半为"物学"卷二、卷三、卷五的簡編。K 卷文理不是亞氏式的,象是門弟子的劄記。(四) Λ 卷与它卷不相关联;可以作为論"宇宙总因",或"原动者",或"非感覚本体"的一个專篇。

十卷中,A 是完整的專篇。B Γ E 可能是一組。Z H Θ 为本体之学的正文。另一組,M 卷似乎初意在改訂 N 卷,写成后,因內容有異,遂一併存录。I 卷象是一單独的补編。凭各卷內文句分析,写作的先后并不与卷次相符;A、Δ、K 上半,Λ (除第八章外),N 当先草成;全書各卷时間相隔盖二十年。A 卷与 M 卷批評柏拉图学派意式(理念)論頗多重复;A 卷行文亞氏犹自儕于柏拉图学

派之間，M 卷則已是亞氏晚年自外于柏拉图学派的語气了。希臘詮疏家如亞历山大（Alexander）与阿斯克来比（Asclepius）都認为"哲学"这本書是欧台謨（Eudemus）汇合他老师有关上述各主題的若干專著与講稿所輯成。各卷間每互有关照的文句；这些可能是亞氏生前自行添补的，也許是后世編纂者加入的。

（二）本書註釋

（5）汉文譯者凭形而上学（哲学）的希英对照本及英譯本（参看附录"参考書目"II,3）与积累的詮疏，得以厘訂章句与錯簡，校讀異文与異釋，求取全書的通解，考訂了学术名詞，翻出这本二千三百年前的著作。譯文所附註釋大别为四类：（甲）依据陈規，凡辞旨（子）与原書它章，（丑）与亞氏其它著作，（寅）与柏拉图各書，（卯）及諸先哲詩歌、戏劇或殘篇有关者，为之記明出处。（乙）有关史蹟、事例、以及名物度数，凭旧傳詮疏加以簡釋；間亦取用近人新解。（丙）亞氏及諸先哲学术名詞大抵由兩方式鑄成：（一）由日常用語分离出来，作为專用名詞，如"实是""元一"等，或如"如何"等于"原因"，"如此"同于"素質"（有时同于"普遍"）；（二）用普通名詞或动字加以变化或組合，造作新名詞，例如"除去物質"成为"抽象"，"划定界限"成为"定义"。譯者希望在譯文中力求辞义正确外，仍保留着学术用語初創时的渾朴，繁衍中的脈絡；但这很难做到。因汉、希文字原始構造的差異与以后蕃殖方式的不同，同一希臘字，常得用不同的几个汉文字来翻譯，以适应各章节的文理；关于这些，讀者也可于各頁脚註及"索引三"中窺見一斑。（丁）二千三百年前的古文当然可于許多句讀发生異解，而历經傳抄，錯字異文也是到处有的。这些，經过近百余年的校訂功夫，都已有人勘定，我們只在脚註中偶尔举些例示。

譯　者

1958 年 9 月

附录二

索引一　人名、地名、神名等[1]

[1] 一、索引中所列各詞按英文、希臘文、汉文次序排列对照，以下系頁次和行数。頁次 0a 卽 1000a，15a 卽 1015a，余类推。由于文字轉譯，行数不免略有前后之差。二、汉文名詞加括弧的，表示同詞異譯。

索引二 本書各卷互涉及关涉亞氏其它著作者

(I) 互涉

(II) 本書各卷关涉亞氏其他著作

索引三　名詞及題旨[①]

(頁行示例：0a—93b 表示 1000a—1093b)

①題旨或为一短句，或为一短語。短語有省略，例如“实現”条，“与潜能之别”即“实現与潜能之别”。下同。

21, 83b3, 86a6, 88b34, 90a16, b33, 91b26; 数与定义并举 43b34, 45a8, 87b12; 于数为一, 999b26, 16b31, 18a13, 54a34, 60b29, 87b12; 列数如何各成为一整体? 992a1, 44a3, 45a8; 可相通数与不相通数 M6—8; 可感觉数異于理知数或意式数, 990a31, 90b36; 数为有限抑无限? 83b36, 85b25; 数为串联 85a4; 数由抽象單位組成 80b19, 30, 82b6, 83b17, 92b20; 数以一为起点 16b16, 21a13, 52b24, 88a6; 素数 987b24, 52a8, 81a5; 数以十为限, 986a9, 73a20, 84a12, 32; 数之为方与立方 20b4, 93a7; 数構成全宇宙, 80b19; 数比 λόγος 985b32, 991b13—19, 993a17, 1b30, 53a16, 61b1, 92b14—31。

Odd (oddness) περιττός (περιττότης) 奇数(奇性)(毕达哥拉斯学派)986a18, 990a9, 91a23。 以奇性为一 84a36。

One τὸ ἕν 一, 元一, Δ6, I 1—3。 [元一, 統一性 ἑνός, ἑνότητος, 單位之一 μονὸς, 原一(第一个一) ἓν πρώτην, 抽象之一 μοναδικόν, 本一(意式一) αὐτὸ τὸ ἕν, 非一 μὴ ἕν, 元一之为元一 ἑνὸς ᾗ ἕν。] 元一非本体 I 2, 40b18; 元一非科屬 998b22, 45b6; 一为不可区分物 999a2, 41a19, 52a18; 一为数之起点与計量 52b18, 84b18, 87b33; 一作为数 56b34; 一不在数列之内 88a6; 一之四类 (1. 延續体, 2. 整体, 3. 个别, 4. 普遍) Θ, I, 52a35; 由接触, 混和, 粘合而为一 45a11, 82a22; 于定义为一并非于数为一 87b12; 数为一整体与定义之为一整体 Z12, H6, 992a1, 44a3; 于量, 于数, 于科屬, 于品种上比拟而为一 999a2, 999b25, 32, 16b31, 18a13, 33b31, 39a28, 54a34, 60b29, 87b12; 一異于單純 72a32; 一于定义, 一于形式, 一于延續 16b9; 元一与本善 91b14, 25, 32; "一与多" τὸ ἓν καὶ τὰ πολλά I 3, 6, 87b28, N1; 一多諸对成 54a20—30, 85b32—b33; 一多关系(一与若干一, 計量与被計量) 56b33—57a11。 元一与实是 τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν I 2, 998b22, 1a5, 3b22, 40b16, 45b5。 "以一統多" (one-over-many) 990b7, 13, 991a2, 40b30, 79a3, 10 (参看"意式")。 先哲各家之元一: 毕达哥拉斯学派 986a19, 987a18, 27, 1a10, 53b16; 埃利亞学派 986b15, 1a33; 柏拉图 M, N, 987b21, 992a8, 1a5; 阿那克薩哥拉 Λ2, 69a22。

Opinion δόξα 意見。 異于知識 8b28, 30, 39b33。

Opposition, The opposites ἀντίκειται, ἀντικείμενα 相反, 对反(四式: 相对 ἐναντία, 相反 ἀντίφασις, 相关 τὰ πρός τι, 闕失 στέρησις) Δ10, 54a23, 55a38, 57a33, 67b20。 相反变化 11b34, 57a31, 69b4; 相反差異 16a25; 相反的潛能 50b8, 30。

Order τάξις 秩序, 次序 984b17, 985b14, 42b14。

Otherness ἕτερος 别 18a9, 54b14。 于种有别 I 8, 9, 18a38; 于屬有别 24b9, 别于科屬 58a7; 别性与差異不同 54b23; 毕达哥拉斯学派之"别" 87b26。

Paradox, Absurdity παράδοξα, ἄτοπον, ἄλογα 悖理 (悖解, 荒謬) [Reducio ad absurdum 归謬]。 998a17, 999b22, 7b30, 12a24—b33, 26b16—21, 30b35, 60a24, 70a30, 70b36, 75b6, 82a9, b38, 83a24, 84a25, 87a35, 91a7。

附录三

参考書目

(I) "亞氏总集"近代印本及譯本

1. 普魯士研究院印本:"亞氏全集": Aristotlis Opera, Berlin 1831—1870
   - 卷一、二貝刻尔校訂希臘文本; Vol. 1, 2, Greek Text ed. by I. Bekker;
   - 罗司輯录殘篇; Fragments ed. by V. Rose;
   - 卷三文艺复兴期拉丁譯本; Vol. 3, Renaissance Latin trans.;
   - 卷四白朗第輯詮疏; Vol. 4, Scholia ed. dy C. A. Brandis;
   - 卷五鮑尼茲編亞氏文献索引。 Vol. 5, Index Aristotelicus ed. by H. Bonitz.

   鐵卜納印本(范疇,釋文,解析前后編,气象学,宇宙論,动物之发生,为亞历山大所作修辭学,尚未印,其余業經各家重校出版)。 Teubner Texts.
2. 巴黎第杜印本:"亞氏全集"五卷。第卜納尔,佛色馬克尔与海埃兹合校。 The Didot Edition, by Dübner, Büssemaker, and Heitz, 5 Vols. Paris, 1848—74.
3. "路白叢書",希英对照本:(解析后編,命題,詭辯,成坏論,气象学,动物志,动物之发生,殘篇尚未出版)。 Loeb Editions, Text and Trans. London, N. Y.

(II)"形而上学"(哲学)希文印本与譯本

1. 德国印本与譯本:
   一、希維格勒(A. Schwegler)希德对照本,附詮疏,四卷(杜平根 Tubingen), 1847—8。

二、鲍尼兹(H. Bonitz)希文校印本与詮疏,二卷(波恩), 1848—9。

三、布林格尔(A. Bullinger)希文校印本(慕尼黑), 1892。

四、基利斯特(W. Christ)希文校印本(莱比錫),二版, 1895。

五、鲍尼兹(H. Bonitz)德文譯本(柏林), 1890。

六、洛尔費斯(E. Rolfes)德文譯本(莱比錫), 1904。

七、拉孙(A. Lasson)德文譯本(耶那 Jena), 1907。

2. 法文譯本

柯尔(G. Colle)法文譯本附詮疏, 卷一, 1912; 卷二、卷三, 1922; 卷四 1931 (魯文与巴黎)。

3. 英美印本与譯本

罗斯(W. D. Ross)希文校訂本与詮疏,二卷(牛津), 1924。

二、泰劳(T. Taylor)英譯本(倫敦), 1801。

三、麦洪(J. H. M'Mahon)英譯本,附註释,与分析(倫敦), 1857。

四、泰劳(A. E. Taylor)英譯本,附註释,卷一,(芝加哥),1907。

五、罗斯(W. D. Ross)英譯本,二版,(牛津), 1926。

六、"路白叢書"內"哲学"希英对照本:特来屯尼克(H. Tredennick)譯并註释,(倫敦与紐約), 1933。

路白希英对照本中所引校訂用(甲)原抄本(Gr. MSS.):

E 抄本(巴黎本 Parisianus),第十世紀。

A 抄本(劳倫丁本 Laurentianus 87.12 号),第十二世紀。

J 抄本(文杜龐本 Vindobonensis),第十世紀。

S 抄本(劳倫丁本 81.1 号),第十三世紀。

T 抄本(梵蒂岡本 Vaticanus 256), 1321。

E,J,S,T 四种抄本多相符; A 抄本異文較多。

(乙)拉丁譯本:

威廉(Wilhem of Moerbeke)譯本,第十三世紀下叶(Γ抄本)。

貝沙林(Cardinal Bessarion)譯本,約 1450。

4. 俄文譯本(莫斯科), 1934。

(III) 有关形而上学之重要参考書籍

1. 倭鏗:"亞学研究之方法" R. Eucken, Die Method der Aristotelischen Forschung (Berlin),

1854.

耶格尔:“亞氏哲学編成历史之研究” W. W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des A. (Berlin), 1912.

耶格尔:“亞里士多德” W. W. Jaeger, Aristoteles(Munich), 1923; 英譯本(牛津), 1948.

白来坦諾:“亞里士多德与其宇宙观” F. Bretano, Aristoteles und Seine Weltanschauung (Leipzig), 1911.

洛尔費斯:“亞氏哲学” E. Rolfes, Die Philosophie des Aristoteles (Leipzig), 1923.

海埃貝格:“亞氏著作中之数理” J. L. Heiberg, Mathmatisehes zu Aristoteles (Leipzig), 1904.

斯丹查尔:“柏拉图与亞里士多德之数与形式” J. Stenzal, Zahl und Gestalt bei Platon und A. (Leipzig), 1924.

亞尼姆:“亞氏神学論文之編成” H. von Arnim, Die Entstehung der Gotteslehre des A. (Vienna), 1931.

哈德门:“亞里士多德与意式问题” N. Hartmann, A. und das Problem des Begriffs (Berlin), 1939.

維埃斯:“亞氏哲学中之原理与原因” H. Weiss, Kausalität und zufall in der Philosophie des A. (Basel), 1942.

2. 罗宾:“亞里士多德以后之柏拉图意式論与数論” L. Robin, Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote (Paris), 1908.

罗宾:“亞里士多德” L. Robin, Aristote (Paris), 1944.

維尔納:“亞里士多德与柏拉图意式論” C. Werner, Aristote et l'Idéalisme Platonicien (Paris), 1910.

哈末林:“亞氏体系” O. Hamelin, Le Systéme d' Aristote (Paris), 1920.

曼西翁:“亞氏对于实是之論証” S. Mansion, Le jugement d'existence Chez Aristote (Lonvain and Paris), 1944.

3. 亞力山大罗夫："亞里士多德"，"苏联大百科全書"卷三，6—7頁；又1950年本6—12頁 — Г. Ф. Александров, "Аристотель" (Moscow), 1934.

   汉文譯本(北京人民出版社)，1954.

4. 格洛忒："亞里士多德" — G. Grotē, Aristotles (London), 1883.

   开士："亞里士多德"（"不列顛百科全書"內，本題） — T. Case, Art. "Aristotles" in Ency. Brit. (Camb.), 1910.

   斯篤克斯："亞氏学說" — J. L. Stocks, Aristotlianism (N. Y.), 1925.

   慕尔："亞里士多德" — G. R. G. Mure, Aristotles (London), 1932.

   泰萝："亞里士多德" — A. E. Taylor, Aristotles (London), 1943.

   罗斯："亞里士多德" — W. D. Ross, Aristotles (London), 1956 (5th ed.).

   旭特："論亞氏著作之历史" — R. Shute, On the History of A. Writings (Oxford) 1888.

   龙斯："亞氏对于自然科学之研究" — T. E. Lones, Aristotles' Research in Natural Science (London), 1912.

   希司："亞氏著作中之数理" — T. L. Heath, Mathematics in A. (Oxf.), 1949.

   奥溫："亞氏哲学中之实是原理" — J. Owens, The Doctrine of Being in A's Metaphysics (Toronto), 1951.

5. 希凡白："亞氏書目" — M. Schwab, Bibliographie de Aristote (Paris), 1896.

   拉康伯："拉丁文亞氏書詳目"，卷一 — G. Lacombe, Aristoteles Latinus: Codices descripsit, Vol. 1 (Rome) 1939.

   莫頓："亞氏著作之古代書目" — P. Moraux, Les listes ancienne des Ouvrages d' Aristote (Louvain) 1951.

不列颠博物院印本書目："亞里士多德書目" — British Museum Cat. "Aristotle" (London), 1884.

(IV)希臘哲学重要参考書

蔡勒："希臘哲学" — E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 4th edition, (Berlin), 1921; 英譯本二册, 1897, 倫敦。

文特尔龐："古代哲学史" — W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie (Berlin); 英譯本, 1899, 紐約。

第尔士："先苏格拉底諸哲殘篇" — H. Diels, Die Fragmente der Vor-Sokratiker, 3rd ed.(Berlin), 1912.

里特尔与伯来勒："希臘哲学史" — H. Ritter and L. Preller: Historia Phil. Graecae, 8th ed. (by Wellmann) Gotha, 1898.

賴茨与希那特溫："希臘古諺" — Leutsch and Schneidwin, Paroemiographi Graeci.

苩納脫："早期希臘哲学" — J. Burnet, Early Greek Philosophy, 3rd ed. (London), 1920.

譯后記

壹　亞氏著作的編成、傳习与翻譯

(1) 亞里士多德(公元前 384—322)著作可分三类：第一类为“对話”，大都是早年在雅典柏拉图学院中(公元前 366—348)写的。公元前第二世紀初海尔密浦 (Hermippus) 曾編有“亞氏書目”。第一世紀安得洛尼可(Andronicus)重訂亞氏全部遺著时，亦曾編有“总目”，这总目今已失傳。稍后又有希茜溪(Hesychius)書目。公元后第三世紀初，第欧根尼·拉尔修著“学者列傳”，其中亞氏本傳亦附有一書目，内容与“海尔密浦書目”略同。“第氏書目”一百数十書名中列有“对話”19 种。这些“对話”所含題旨、思想与笔調，都是仿效柏拉图的，叙事属句較現存講稿为清潤；公元前后的拉丁作家常傳誦这些“对話”，作为文章典范。这一类書籍均已逸失。

亞氏生平曾为学术研究收集了大量材料，作成劄記。旧傳諸“書目”中若干逸書屬于此类。1890 年在埃及葦紙堆中发現的“雅典宪法”应是这类遺稿中“148 种希臘城邦宪法”内的一篇。亞氏劄記遍涉自然科学与社会科学各部門；这一类書籍的损失甚为可惜。

第三类就是現存“亞氏全集”。其中大部分篇章为呂克昂学院中的講义，均簡略而未杀靑。所涉事例，經与希臘史傳相校勘，显見这些学术講話是对公元前 335—323 年的听众說的。后人常推測这些遺稿可能是学生笔記。但現存各書大体上思想一致，理解无誤，造語充实，卷章亦多能互相联貫，因此，近人推論这些書，也可能大多数是亞氏自己著录的。屬稿旣历多年，前后或作或輟，故复沓与差池在所不免；各書往往有未完成的篇章，象是正待补綴

的。凭这些講稿的内容与旧傳的詮疏，略可考訂其著作的先后："名学"六种（"范疇"、"釋文"、"解析前后編"、"命題"、"詭辯糾謬"）"物学"、"說天"、"成坏論"、"灵魂論"、"欧台謨倫理学"，可能是中年期（公元前 347—335）在亞索、里斯布、貝拉所作。"动物史"、"形而上学"（哲学）和"政治学"若干卷帙可能也在此时先已着笔，到亞氏重回雅典（公元前 335）后陆續完成。"气象学"、"生物"、"生理"等自然哲学諸短篇以及"尼哥馬可倫理学"、"詩学"、"修辞学"等也是这时期（公元前 335—323）講授或著录的。現行"亞氏全集"，如"貝刻尔校訂本"，所包括的"集題"、"異聞誌"以及心理、生理、倫理若干短篇，則大都亞氏門人色烏弗拉斯托、斯特拉托（Strato）与后世漫步学派的文章。后世漫步学派的作品趋重于自然科学各个部門；这該是亞氏尙实思想所应有的后果。公元后数世紀間，漫步学派曾被当作自然科学專家，为柏拉图学派的一个分支。

（2）傳說呂克昂学院第一代繼任人色烏弗拉斯托，將亞氏和他自己的手稿交与門弟子納留（Neleus）收藏。納留后来帶着这些紙卷回返小亞細亞的瑟柏雪（Scepsis）。在亞太力王朝征書民間时，这些稿件藏入了地窖，历一百五十年。約公元前 100 年，有蒂渥人亞貝里根（Apellicon of Teos）收購了这批故紙，归还雅典。又几經波瀾，而学院第十一代繼承人罗得島的安得洛尼可（盛年公元前 40）应用这些旧稿与院中傳习的講义相校勘，重新編整了"亞氏全集"。此后流傳亦便增广，各个学派均誦习这些文章。亞氏行文謹于名詞分析，未經藻飾，很少逞辞鋒的笔触。世人慢慢的注意到其中蘊蓄有珍重的創意、深严的批判与"理知的乾光"。

公元后第二世紀亞斯巴修（Aspasius）等詮疏家兴起，相繼旁治亞氏經典，完成了十分詳备的註釋。这种朴学遺风直至第十四世紀初，苏福尼亞（Sophonias）还在孜孜兀兀的作增补工作。其中功績最大的当是亞弗洛第西亞的亞历山大（盛年約公元后 205）。

(3) 529年拜占庭皇帝朱斯丁宁(Justinian I)以亞氏学术违異宗教教义与政治体制，压抑了此項研究。亞氏学者自君士坦丁移轉到波斯王朝的势力范圍，散布在敍利亞及北非洲各地。亞历山大城繼君士坦丁之后为亞学中心。第五世紀就有敍文註釋的亞氏書籍；此后敍文譯本盛行于地中海南岸，直至第十二世紀。第八世紀阿拉伯伊斯蘭教勃起，次第佔領地中海南部各城市，更进展到西班牙。阿拉伯文的翻譯与註釋較敍利亞文为尤盛。第十到十二世紀間阿尔加瑞(Algazeh)、阿維瑟那(Avicenna)与阿微勒斯(Averröes)相繼为阿拉伯的亞氏学权威。亞微勒斯生長在西班牙，幷不嫻习希臘文，竟將由敍文轉譯的阿文本亞氏全書疏解殆遍。而且这些詮疏向东又被傳譯为希伯来文，向北傳譯为拉丁文。

(4) 罗馬拉丁文化的发展得于希臘者甚多。然拉丁学者直接閱讀希臘原著的幷不多。亞氏之学，在第六世紀卑柄烏(Boethius)整理"名学"的拉丁譯本幷加以註釋之后，才流行起来。中古时，西方各国向拜占庭地区与伊斯蘭教地区求取書籍很不容易，巴黎等地的学者只得到西班牙去搜罗阿微勒斯的阿拉伯文著述，从中汲取希臘-希伯来-敍利亞-阿拉伯学术思想的含混产物。1204年十字軍入君士坦丁，东西方恢复了交通。希臘学术迅速傳布于西欧各国。亞氏書直接由希文譯出，訂正了先前轉譯本的許多謬誤。摩尔培克的威廉(Wilhem of Moerbeke)在第十三世紀完成了全書的拉丁譯文。此后拉丁詮疏家也象希臘前輩一样，积累了卷帙浩繁的註釋。哥罗業(Cologne)杜敏尼修道院的亞尔培托(Albertus Magnus)素以專精亞学著称，他的学生就是托馬斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225?—1274)，把亞氏学术結合于天主教义，成为当代神哲权威。

1453年君士坦丁陷落于土耳其人手中，希臘語文学者紛紛西迁。于是意大利到处可有希臘文教师；巴图亞(Padua)一时蔚成亞

学的新中心。在不列颠、法蘭西、日耳曼、意大利等地，亞氏之学普遍成为高等学校的課本。十四世紀，巴黎的文教法令規定了学校中除圣經外，凡世俗一切知識均以亞氏書籍为准。十五世紀末哥倫布寻求新大陆的信心，实际得之于亞氏物学著作中的地圓諸論証（“說天”298a9—15）。

（5）正在这些时候，欧洲兴起了新学，在思想上逐漸突破文化知識的傳統体系。亞氏自然哲学上許多观念均被怀疑。1590年意大利的一位数学教师伽里略在碧沙的斜塔上所作鉛球下墜实驗，就旨在否定亞氏物理学中一条錯誤規律。欧洲一般学生从此不再認眞修习亞氏学課，象牛津学者霍布士（Hobbes, 1588—1679）竟公然加以詆毀了。事实上賢哲輩生，罗吉尔·培根、弗蘭西斯·培根、哥伯尼、伽里略、牛頓、拉瓦錫、达尔文等都在思想方法与实际研究中越出了前人的藩籬，发現了更新鮮的花草，或是爬上了更高的峯巒，因而望見了更远的地平綫。亞里士多德在自然科学方面的权威似乎可以在十七世紀以后加以結束，讓他的著作保留为世界学术发展史上丰富而且可貴的材料。

可是亞氏許多名詞、术語、观念已深入西方各門学术与人生和宇宙思想之中。十八世紀，不少抱殘守闕的人相信这些古典仍然有启发人类思緒的作用。近代日耳曼哲学家，写出了不少鉅著，其中可見到亞氏名学哲学的影响仍然重大。文艺界原来保持着对“修辞学”的尊敬，“詩学”殘篇于这一世紀又特别风行。“哲学”1053a頁5—14行言及天体运动均匀而有規律，那么組成运动的时間与距离之單位，就該在天体运动上覓取。十九世紀許多的科学家在实踐这样一句陈言，做了長久辛勤的努力；我們現用的标准时間与标准度量就是根据近代天文記录与地球經綫測量来制訂的。在生物学方面，亞氏虽用“目的論”否定恩培多克勒的“进化論”，但在解剖、分类、胚胎学上，他实际是进化論的先导。所以达尔文（1809—

1882) 自述生平时，尝謂居維叶 (G. L. C. F. D. Cuvier, 1769—1832) 与林耐(Linnaeus, 1707—1778)各有成就，对于他彷彿是兩位神祇，可是这兩人比之亞里士多德老先生則犹学童而已。

(6) 十九世紀，亞学研究又重新展开。柏林研究院 1830—70 年間用四十年功夫校印了希臘文"亞氏全集"(貝刻尔本——参看附录三) 供应了各国近代翻譯的底本。1882—1909 年間，又以二十八年功夫編印了希臘拉丁詮疏及拉丁譯文。法国第杜本也在 1847—74 年間校印完成。其它各国学者也时常出版各專篇的校訂本与新譯本。"亞氏全書"英文譯本在 1908—30 年間陆續完成。革命前的俄国已出版"修辞学"、"倫理学"、"政治学"及"名学"一部分的俄文譯本。1927 年以后又先后譯出了"名学"一部分，"詩学"、"形而上学"(哲学)以及生物、物理方面的重要著作。

(7) 中国直至明末，知識分子才接触到古希臘的学术著作。徐光启、李之藻等在翻譯西方天算書籍之后，已对亞氏著作进行誦习，并准备做大規模介紹西学工作。但清初的讀書人又回到中国的故紙堆中。西方学术介紹工作沒有人后繼，亞氏崇尙理想而又切务实物，这种精神原可能对中国傳統文化早作一番針砭。明清間人倘讀得这些書籍，这比我們現代中国人应更有实益。現在我們將是主要地作为文化史上最重要的学案来考覈这些譯文。亞氏曾論及古代神話不免荒誕，而千年相承，当无数詩文皆已湮沒，而此类卷帙独存于时代淘汰之余；彼視之为荒谷遺珍(1074b13)；我們于亞氏的遺書也怀着同样的心情。

貳　希臘各家之說与亞氏思想体系

(一) 各家之說

(8) 亞氏在"形而上学"(哲学)卷 A 中历敍了希臘諸先哲思想概要，予以綜合和各別的評議。其它各卷也随处夾入有对各家的

批判。拉丁学者素以卷A及本書为希臘哲学思想的总結。正象亞氏所說古代哲学方当年青，尙在发言嗫嚅的时代，諸先哲用詞造語每簡率而渾朴，或夸張过当；后世讀者要明了他們的辞旨，頗費功夫。因此我們在这里將各学派的源流与其要旨作一番介紹；我們明白了这些先哲的持論，也就容易省識亞氏行文的脈絡，而了解本書所用学术名詞的来历与其眞义。

(9) 自然哲学家各派。公元前第六世紀間希臘伊雄尼亞(Ionia)沿海諸城市发展了地中海的貿易，文化知識也跟着商業而兴盛起来。米利都人泰勒斯(約640—550)开始了对全自然的探索。古希臘人本用神話来解釋宇宙与万物的原始，在朦朧中透露着智慧的曙光：宇宙起于"混沌"(χάος)，万物皆生于"土"(γῆ)。泰勒斯脫出了神話的隐蔽，直从物質方面寻求这"原始"(ἀρχή)，他說宇宙始于"水"(ὕδωρ)，万物都是水变成的；大地浮于水上。一个海洋居民发生这样的想法是很自然的。这里应注意到泰勒斯的水，包括一切潤湿而可变形的液体。这"原始"，或"万物的起点"，就是以后哲学上的"原理"，而原理与"原因"(αἴτιον)当初是可相通用的名詞。他的繼承者阿那克西曼德改变古哲以韻文敍事的习慣，用散文来說理，发展了泰勒斯的新思想。他認为万物原始当有某一"未定物"(τό ἄπειρον)为之基先；这未定物，无定形，无定限，不生不灭。这"未定物"，因暖冷为燥湿之变，就分化为世間諸有定物，而水为最先出現的一物。第三傳是阿那克西米尼，他貫通了前兩代的思想，認为"气"(ἀέρ)就是这原始的"未定物"。他說"气"，因冷暖或紧縮或彌散而为疎密之变，就产生云、雨、水、土以及万物：这气包括空气、蒸汽等一切气体。米利都学派是西方天文物理等实学的初創者，后世就称他們为"自然学家"(φύσεως)以别于"神話学家"(μυθικῶς)。

(10) 伊雄学派。米利都城于494年燬于兵燹。自然哲学的

研究傳播到伊維尼亞其它城市。 愛菲斯的赫拉克利特（約530—470）于万物互变思想又进展了一步。他認取冷暖燥湿之为相对反变化者，亦正在相生相成；宇宙万有莫不涵蘊有对反兩仪，其間消長未有已时，而无不求归于平衡。他悬想这些互变的物原应是“火”（πῦρ）；有热，能动，善变。这样的“火”有兩类命意，一是实指所見的火，另一是非目見而能致万物生灭以至全宇宙生灭的一种动力。赫氏物原是抽象也是实物，是宇宙的組成材料，也是宇宙演变的基因。赫氏于万物演变观念发展为“一切消逝”（πάντα ῥεῖ）之說：“人不能兩度涉足同一河流”就是他的名言。这样赫氏的“火”还是米利都自然哲学物原唯一論的傳統；而在万物常“动”这一点上他却开启了一个新的思想途徑，引出埃利亞学派的相反辯証。当时抽象名詞既十分貧乏，赫氏用当代語法与实例表达他复杂的思想，常失之隐晦，因此当时大家称他为“曖昧学派”（σκοτεινός）；后世則別称之为“杂說派”或“折衷派”（ἐκλεκτικός）。

（11）埃利亞学派。相反于伊維学派的动变論，埃利亞学派建立了不变的“实是”（τό ὄν）。亞里士多德謂一元論始出于哥罗封的曲艺家齐諾芳尼，他虽以歌詠为業而能作名学辯析，于宇宙原理主靜主一，譏訕当代多神习俗，主張归于一神（θεός）。埃利亞的巴門尼德（盛年約公元前485）习知自然哲学与数論，紹述了齐氏的名学辯証。他想到人們苟有所思，必有实指的事物存在于思想之中，“无是物”就无可認識，无可思索；所以宇宙間应无“非是”（μή ὄν），而万物之各是其是者必归于一是。巴氏擺脫了古希臘的神秘情調，也越出了自然学派的物質世界，他勘落愛菲斯学派的动变观念，也否定某些多元思想，主張宇宙常住（永恆），常靜（不动），有限。万物本于“元一”（ἕν[καὶ πᾶν]），始于一，終于一；万象幻化非世界实义。这些就是巴門尼德教諭詩篇中所释的“真道”（λόγος）。巴氏虽在哲学思想上引向于非物質境界，他对自然間实物的敍述，还是承

認感性世界的紛歧与万物的众多的。他的門弟子芝諾就独重抽象思考，輕薄事物，專务純理論，在空实、动静、无限有限、时間、运动等观念論題上作出細致的分析；芝諾确乎可称为辯証家（διελεκτικός）。一元論派自齐氏之一于"神"，巴氏之一于"名"（道），至芝諾而一于"实"（πλεόν），凡三傳而所一者三变。这三变与自然学家于物質上所一的水气火之三变相似。

（12）恩培多克勒。阿格里根的恩培多克勒（約500—430）稍后于巴氏，別創了新說，他以世界为地、水、气、火四种"物根"（ῥιζώματα）的一个动变集体，而爱憎（φιλότης，νεῖκος）为动变的主因。他認为宇宙是完整的球体（σφαίρος），这就是埃利亞的元一或神，却又承認物原有四种之多，这也可算是一个調和折中的学派。他說万物分离，起于憎斗；其合成則由于友爱。宇宙既爱憎并在，故万物此消彼長，或一或多，循环不息。这与赫拉克利特的兩仪平衡原理相似，而恩氏更清楚的表白了"物"与"力"在宇宙間的兩項基本作用。恩氏称地、水、气、火四者为"物根"，同性匀整，不生，不灭，不变。这四种創造万物的素材，以后被称为"元素"（στοιχεῖα）。作为一个化学分析家，"四大"之說未免武断，作为一个理論家，这"元素"观念应可算二千余年来化学上的指导思想。

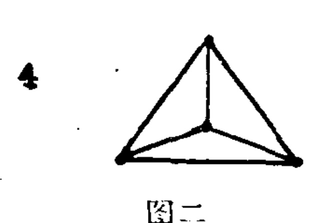
（13）伊維新学派。克拉左美奈的阿那克薩哥拉（約500－428）年稍長于恩氏，而立說則在后。他对于那数百年来諸先哲所追踪的物原别称之为"物种"（σπέρματα）。这些物种如禽兽之羽毛毫髮为同类微粒所集成；一禽兽死后，其毛髮还分解为微粒，其他禽兽又集攝此类微粒，而各成其毛髮。于骨肉或其它事物亦然。这样的"物种"就不止一或四，而是为数甚多或竟为数无限了。这些就是亞里士多德所举"相似微分"（ὁμοιομερος）。照这分析法，物原就不是單純物而是混合物（μίγμα）。阿那克薩哥拉又由灵魂或心臆支配全身的活动这类現象推論全宇宙也得有一个大心，他

說万物混杂，"理性"(νοῦς)起而为之安排，宇宙遂以立其秩序。这样，以"相似微分"为物原，以"理性"为心原，阿那克薩哥拉愼重地举出宇宙兩因，該是第一个明朗的二元論者。

(14) 意大利数論派。薩摩的毕达哥拉斯(盛年公元前532)的生平蔽于种种傳說，后世也难以明其眞际。約在公元前530年，他离乡至意大利，卜居克洛頓城，在那里創立了一个宗教团契，奉行奥非克宗，守着某些齋戒，进行天文的观察、記录与推算。毕氏为西方数理先师，其門弟子也一直以数理傳宗。毕氏思想的概要：(1)灵魂輪回說(μετεμψύχωσις)，每个灵魂均由于无明志業，从神界降生世界，或为人畜或为鳥魚，历經輪回，凈化了的灵魂就可复归神天。世間兴衰应于天象变化，人天兩道为相关的有机組合。(2)万物皆原于一(ἑνός)，万物亦合于一，一者整体，有限。一与多、奇与偶、有限与无限为对成，万物从一，从奇，从有限，以各成其为事物。(3)物体組成皆凭数比，数比即創造的秘密：生物由此以得其身命；琴絃由此以成其和声。八度音程的比例一向傳說是毕达哥拉斯发明的(宮調 C 2:1，徵 G 3:2，变徵 F 4:3)。天体有常規的运行，万物有盛衰的节奏，皆有数(ἀριθμός)存乎其間，得其数便得有自然的秘密。

数論学派列卵石为"四陣图"(图一)，这图共十点，三边，底数各四；三面看来，都是四行。四陣图表明数由一生二，进于三四，止于十，十为数限；逐行的比例是：1:2, 2:3, 3:4，即乐律(ἁρμόνια)。数的德性为完全、勻称、諧和，三者天心所示亦人心所求。数論派就把这样的数应用于各門学术。古时計数未有符号，也沒有0，更无算式，有所交易，有所論說，就列卵石以明其数。数論派把数联系于几何图形，1、2、3、4分别代表点、綫、面、体(1090b23)(图二)。亦即决定这些形狀所需要的最

(图一)



图二

少卵石数。勾股平方等于弦平方的所謂“毕氏定理”,正是联系算术与几何的偉大成功。当时以奇偶为限数与无限数的观念也是由卵石演出的:奇数順次相加輒成正方形;

1+3=4　　1+3+5=9

余者类推。偶数順次相加則为長方而形不定;

2+4=6　　2+4+6=12

余者类推。又双行列点可由偶数遞伸至于无限,奇数則止于末一余点,不复可以遞伸。这样“奇偶”、“一多”、“有限无限”三个品种的对成,可相比拟,或竟說可以相通了。

数論派再以几何图形联系于事物,如謂火的基本型式为四面体,气为八面体,水为二十面体,土为六面体,即立方,超四大元素“以太”($\alpha\grave{\iota}\theta\acute{\eta}\rho$)为十二面体。这些可算是古代的結晶学,但这是想象的結晶学。数論派把这些神秘的数应用于实物或庶事上,时常有窒碍,也有些怪誕。跟着点綫面体四数以后,他們以5代表質,6代表灵魂,7代表理性……。另一系列事物則以1为腦,2为心,3为臍……。于同数的事物,其間就該有相符的德性。單位之一作为列数的基元,万物由数来組成,列数的基元便轉化为物質的基元。这样的單位之一与列數就不仅是算术数,而实际上已各具有特殊的素質或秉賦。数論的基本疑难是元一有对或无对的問題:若承認一的絕对性就不得以“双”或“多”为之匹配;数論派建立“一多”对成时,无法确实說明由一生多的过程。另一方面,一元論派也无法抹掉宇宙間已有的形形色色。

数論派于当代算术、几何、天文以及一切自然科学，常有卓越的創見，也包涵了好些幻想与迷信。中国古代的"河图洛書"与相类似。亞里士多德在"哲学"中用很多章节(如 MN 卷等)辟除这些迷信，說明列数应限于計算之用，"一"只是計量的單位，消释了几百年来各派所附加于元一与列数的神秘性(如 I 1、N 1 各章)，說明无限只是数与时間等事物所具有的屬性，入于关系范疇 (K 10)。亞氏在这方面所表現的理知，有助于数学的健康发展。可是直至二千年后，天算学家如刻卜勒还深信天体間的数比、乐律与几何图案，他发現那奠定近代天体力学的太阳系三律，只是他数十年間毕达哥拉斯式大量幻想中触及的一些眞理。

(15) 原子学派。米利都的留基伯(盛年公元前 460)和他的弟子阿布德拉的德謨克利特(460—320)的原子理論，可說是意大利与埃利亞兩派学术的綜合。留基伯把数学基元应用于物質，建立了具有量度的不可区分物"原子"(ἄτομα)，作为組成一切事物的实体基元。"原子"可以拆散，可以重新再組事物，但它們本身各都是永存而不变的，这样，"原子"基本上符合于巴門尼德"元一"的性質；原子論派为那名义上的元一，或芝諾的观念上之实一招徠了一个新的着落。原子論派也熟悉于芝諾等的"空实"、"一多"、"是与非是"等对成辯証，但他們辯証研究的功夫又轉到了物質世界。德謨克利特于"原子"作成更具体的說明：原子各包含有活动的能力，于組成万物时，因形狀、秩序、位置三項差異(卷 A 第四章，又 1042b12)而产生形形色色的万物。"原子"这名称在公元后十八世紀又重新为英国化学家道尔頓所采用，这表明近代科学探索物質的途徑正还是德謨克利特先已行进的途徑。原子論是希臘自然哲学上最后最高的成就。

(16) 苏格拉底与柏拉图学派。希臘思想原先重于自然哲学即物学方面。在后，修辞与辯証之法旣盛，学者的論題逐漸从宇宙

論轉向社会与倫理等問題。苏格拉底(公元前 468—399) 尤称这方面的翹楚。亞里士多德曾說到“普遍定义”与“归納思辨”在学术进境上兩件重要发明 (1078b29) 应归功于苏格拉底。苏格拉底建立“定义”(ὁρισμός)以对付詭辯派(智者)混淆的修辞，从而勘落了百家的杂說。但他的道德观念与社会思想不符希臘人的傳統素习，他的风尙也不合于当代的政治气氛，竟在七十岁时被当作詭辯杂說的代表，以惑乱青年的罪名受刑。好多相从的青年在苏氏歿后，以学术成名，开辟了好些新学派，其中柏拉图尤为傑出。

(17) 苏格拉底在辯証中，由某些事例引出一些“公式”，再逐次增上，归納新的事例来扩充或修訂这些公式，由公式造成的“定义”，就可作为是非的标准。这可說是“意式”(ἰδέα)的先启。关于柏拉图 (公元前 427—347) 的意式論，其中多少得之师說，多少是他自己的思想，至今尙无定論。柏拉图曾从意大利学派承受了丰富的数理知識，也从克拉底魯那里詳悉了赫拉克利特的“消逝”說。他的意式可以看作是苏格拉底的“定义”，也可以看作是意大利学派的“数比”。赫拉克利特既明識于感覺世界之刻刻变化而不可捉摸，柏拉图因而指望在非感覺事物上求得不动不变的实是。从若干事物中抽繹其共通性質，为之設立通名，这通名就代表了这一类事物的永恆实是。这样人們于变动不息的万物原来无法認識者，就可由这些常住实是求得其眞知識。巴門尼德一元論派执一拒多，执是拒非；柏拉图的意式则“以一統多”(τό ἕν ἐπὶ πολλῶν)；抽象而具有普遍性的“意式”由此凌駕于物質个体之上。

但我們若想从柏拉图諸“对話”中完全确定意式論的实义是不可能的。这些“对話”既是半文艺半哲学的体裁，所用名詞后世也难严格加以界定。柏拉图的思想与年俱进，前篇与后篇思致并不完全一貫。亞里士多德在“哲学”中所誹議的意式論大多是柏拉图歿后，亞卡台米中所流行的学說。譬如 MN 卷反复論述数与意式各

题时，迭举“一多”(τὸ ἓν καὶ πλῆθος)对成諸品种：(1)“一”与“大和小”，(2)“單位”与“未定之兩”，(3)“等”与“不等”，而詰責其間的謬妄，这些从意大利学派的“有限”与“无限”（或有定未定）对成中发展的别名，实际是斯泮雪浦等持論的重点。在数学成長初期，这些应是重要的疑难；在今日数理上已有許多确定的名詞与公認的定理，这些迷惑大都就不复存在。在沒有完善的数学語言时，要想精确地說明数学問題，总是十分費勁。本書譯文的一些註釋多少表达了数学語言成長的經历。

柏拉图認为計点事物的数可以脫离那一堆事物而成为本2、本3等意式数（象数）这些象数若作为自然数来应用，便无庸訾議。意式論者有时超过这些想法，企图从数上找出它实际不具备的特質，这常引人入于幻誤。他們于意式数与可感覺事物的計点数之間另設一系列的間体数，也是过度的虛拟。柏拉图从可感覺物形态上看，很少有准确的几何图形，但几何却在处理那些理想的“象形”，他比照着，推想在数上亦应有类此的“象数”。这些象形既有独立存在，那些象数也应独立存在。这些都难作成确解。数学家过度重視数的作用，这在各民族文化发展史上是相同的。柏拉图学院的繼承者們重数学过于哲学，几乎忽忘了先师的“意式”，而以“象数”为“基本实是”。亞氏因此不惮煩的反复申述哲学研究的范圍，慎重指明大家所要考察的本体应为星辰、生物以及自然万有，而不該是数和图形与意式；数与图形只是数理各門中的專門材料。

（二）亞里士多德的思想体系

(18) 亞里士多德作为一个思想家，其主要成就在于名学分析；他用几何論証方式或归謬法使人見到各家立論或假設之悖解处，常是簡明而銳利；批評諸先哲时，常能洞中前人的弱点。有些辯

难，今人看来或觉烦琐，在古时则这些都是被重視的問題。我們已知道“哲学”的編成是多年間断續的論文、講稿或笔記的汇合；文内多套語，保留着講堂气味。哲学議論要求精审而又务广涵，故造句甚为繁复。运用古代不丰富的字汇作析微闡幽的功夫，精萃的論断与反复的叮嚀往往互見。列宁在“哲学笔記”中尝称譽亞氏的思想条理能够摧毁柏拉图唯心主义和一切唯心主义，但在許多問題的辯証中也陷于質朴的混乱。我們若发現这書中一些不符的行文与晦澀的句逗，应該不足深異。全書綜合而論，大致貫串而且具备着哲学論文上应有的細致。

(19) 矛盾律。于列敍前賢哲学思想并历举了哲学諸主題后，他对于神話学家的“混沌”傳說，赫拉克利特的“永恆消逝”，阿那克薩哥拉的“万物混合”，普罗塔哥拉的“人为物准”等名論，都用相反(矛盾)律加以勘察。Γ 卷与 K 卷第五第六章否定折中論者与詭辯学派的“意見兩可”与“現象兩可”論，彻底消除了在論理上的兩可(“是又不是”)与兩不可(“也无是也无不是”)的模棱态度，使世人認識这些学說虽似各具胜义，談言微中，却实际无益于格物致知。他的辯难有时似亦簡率，并未举出充分理由；但就建立矛盾律的諸証明看来，他要为人世昭明是非而維护公理的心愿是悃愊而誠摯的。

(20) 范疇与本体。凡物必有所“是”，或是人，是馬；或是白是黑，或是長是短。日常的言談或学术的理論就只在各述其所“是”。这样的云謂，亞氏曾在較早的名学著作中釐訂了十“范疇”(σχήματα τῆς κατηγορίας)(参看“索引”“范疇”条，見 338 面)(1)本体——人，(2)質——白，(3)量——六尺長，(4)关系——倍，(5)时——今朝，(6)处——室内，(7)主动——撫摩，(8)被动——被撫摩，(9)狀态——健康，(10)位置——坐着。在“哲学”中他依照这些范疇(或“云謂諸格”)处理各种各类的事物；其中 9 与 10 兩范疇常被删除，

而 4—8 五范疇也有时不論。在前三范疇上，哲学特重本体。在本体中亞氏又分別了可感覺本体与非感覺本体。他所論述的非感覺本体仍有所实指，在卷 Λ 中提示了（甲）原动者，（乙）寄託在羣星的精灵，（丙）灵魂在身死后可以独立存在的理性部分，这三項为非感覺本体。意式論者所重的理知对象如“意式”、“意式数”、“假想直綫”、“本圓”等，以及通名如“普遍”、“科屬”与“底层”等他都認为不能脫离个別事物而独立存在，也就不能确乎为“本体”。

（21） 是非、眞假、主从之辨。在“实是”上，他又析出了三类重要分別：（1）諸范疇之是非出于感覺，其为“是”为“非”与“有无”相同。（2）而“眞假”之为是非則为理知或判断上的或确或誤；前者就一單純事物認明其是非，后者則因兩事物之“离合”以求其是非。（3）另一类如“某某是人”，其所是者为“本性之是”；“某某是有文化的”，則其所是者为“屬性之是”。哲学所尙为“由己”之是；“偶然”从屬的事情不能确立專門的学术。这些分別好象是通俗常談，实际則往往賢哲还不免乖錯。大家懂得“事有輕重、物有本末”，但在現世的紛紜中，事物却常被顚倒了本末輕重。

（22） 物質与通式。亞氏的基本思想“物質与形式”（器与理）（ὕλη καὶ εἶδος）类似毕达哥拉斯学派的“无定限与有定限物”，也类似柏拉图的“未定之兩”与“一”。亞氏于数百年来各家所立諸对成（τἀναντία）研究有素（參看索引三，“对成”、“对反”条），于对反的性質也作出了說明，并确言“不能在一科屬或一底层上同时出現者方为眞对反”，他把“形式与物質”作为每一个体所通有的原理或原因，并不完全当作对成看待。他所用名詞与所引事例比其前人为切实而通达。虽近代各国翻譯都用 matter 这字为之代替，他所謂 ὕλη 并不限于可感覺物質；例如“科屬”并不是能由官感認取的实物，亞氏却也將“科屬”作为“品种之物質”。他的“物質”，其基本涵义为未定形的材料。可感覺事物有好些等級：（甲）那些仅有

空間运动的如星辰,(乙)那些能改換的(具有質),(丙)那些能增減的(具有量),(丁)那些能生灭的(本体)。后一等級逐級包涵前行等級。感性事物可以包涵理性材料。物質与通式常相联結,永不分离,各不作独立存在。物質又有各級差異,每一差異都有相应的通式;差異由原始物質演进至于最后切身物質,相应地也就由原始形式演进至于最后特殊形式;最后的形式(理)与物質(器)之結合就是一个个别本体。例如:土水火气为原始物質,凭某种形式(比例)結合而成肌肉、血液;肌肉、血液等物質,又凭某种形式結合成手足五官等;手足五官等,作最后的切身物質(即軀体),与灵魂相結合,就成为一个活人。这可算在諸先哲紛歧的一元論与各式各样的对成观念上获得了最后的綜結。

(23) 四因。亞氏在"物学"中曾标举了四因(ὀιτία)也就是四理或四原(ἀ χή):(1)物因(底因),(2)式因(本因),(3)动因(效因),(4)极因(善因)(ὕλη, εἶδος, ὅφ' οὐ, τέλος)。他把"动变淵源"与"終极目的"兩項加之于上述"物質"与"形式"兩項,凭这四項,解释一切事物与其演变。卷A对于諸先哲批評的要点就在說自然哲学家們只見到"物因",后起的思想家如柏拉图則又見到了"式因",而忽于闡明动变淵源;阿那克薩哥拉的理性类似"动因",但他生平未曾把"理性"交代清楚;其他各家也都沒有省識到宇宙有止于至善的終极目的。亞氏在本書各卷中隨处列示四因,于Λ卷中又特举了宇宙的总动因,也論到了"善"这重要題目。但旧書目中所記亞氏"論善"的專篇現已失傳。四因在应用上有时將式因、动因、极因三者合併为一类,以与物因相并称,这样,四理仍又还原为"物質与通式"兩理。

(24) 潛能与实現。在把一切独立本体分析成一个通涵的理器綜合之后,亞氏再以相比拟的平衡分析闡明了"潛能与实現"(δύναμις καὶ ἐνέργεια)。这是从研究动变与生灭过程中所得的新

观念。倘一事物成为X，則原来必非X。但演变或創生不能出于絕对不存在的事物；这必須先有一个能变成为X的事物存在。这“潛在”事物与完全“实現”的事物，作为一个动态对論，相应于上述那个“物質”与“形式”的靜态对論。一元論者的“执一拒多”总难否定世上形形色色的万有之創生与其存在；二元論或多元論的癥結，在难于說明“由无成有”或“由一化多”的机緣。亞氏以这些对成两端之一为潛在，另一为实現，大理石潛在地是一个艺神雕象，这样来解答希臘哲学史上傳統的迷惑。

(25) 原动者。亞氏追求万物动因而想到必需有一个自身不动而致动于万物的永恆实是，这在Λ卷中作了詳細論述。他以当代的天文学为依据，从日月星辰来推論“原动者”(κ νοῦν πρῶτον)的存在与其性質，是純理知的产物，并无宗教感情。他說这原动者就是理性，也就是神；这神已不同于希臘神話中人神相拟的諸神，也不是后世圣經中所崇拜的上帝。若說毕达哥拉斯是迷信与智慧的混合，亞里士多德該是理知的化身。但在他建立这宇宙“最高实是”时，他又显露了柏拉图純意式的气息。先师歿后，他行遍了当代文化学术的曠野，毕竟还常出入于柏拉图的籬落。只是在他自己的历程中，发現了許多实事实物，找到好些認識万物、分析万物的方法，开辟了不少学术研究的門徑。这些方法嘉惠了后学。希臘晚出的思想家們丰富的想象力超越了感性事物而牽务以抽象观念为本体；这些抽象事物往往將人們引出現实世界，使之自囿于这些抽象事物所点綴的迷园。亞氏囑咐后学：可感覺世界的万物正是学术研究的主題(1090a28)；他硜硜然以自然本体为重，堅持着“理知要符于对象”，“普遍不离个别”，“通式不自外于万有”。